

الصحائف في علم الكلام للسمرقندي

كتاب الصحائف

في علم الكلام

من تصانيف الشيخ الامام الحبر الهمام اوحد الدهر
وحيد العصر شمس الملة والدين محمد بن اشرف الحسيني
السمرقندي ادام الله فضله ونوره

من كتب الفقير عبد الرحيم بن محمد
المدرس بمدرسة ...
عفى لهم



قد انتقل الآن بالشراء الشرعي
الى يد الحاج عبد الله
امام جامع ابي ايوب
الانصاري
رضي الله عنه



بسم الله الرحمن الرحيم رب انعمت فزد

الحمد لله الذي استحق الوجود والوحدة بالذات وابدع بحكمته انواع الماهيات
واوجد بقدرته اصناف المخلوقات والسلام على سيد الكائنات
محمد واله واصحابه الطاهرين اما بعد فان العلوم وان تنوعت
اقسامها وتفرعت انقسامها لكن اشرفها مرتبة واعلاها منزلة هو العلم
الالهي الباحث بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة عن الاحوال الالوهية
والاسرار الربوبية التي هي المطالب العليا والمقاصد القصوى من
العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية اذ بها يتوصل الى معرفة ذات الله
وصفاته وتصور صنعه ومصنوعاته وبجمع ذلك يشتمل على نكات
شريفة ونكات لطيفة بها تستعد النفس لتحصيل الكمالات وتستنبط
دقيق الدقائق فدعاني هذه المعاني الى تصنيف كتاب مشتمل على خلاصة
مسائل هذا العلم وزبدة فوائد هذا الفن على قانون الاسلام وهو المسمى
بعلم الكلام وقد كتب برهة من الزمان ومدة من الاوان متقلبا في ظلمة اراء
المتقدمين ومتعسفا في دجنة اراء المتفلسفين حتى تبلج صبح
[الدجنة الظلمة]
الحق وحصحص نجم الصدق فهديت الى سبيل الرشاد ودللت الى طريق
السداد

السداد فوجدت اكثرهم تمزيقا واحسن مقالاتهم مزخرفا في تحقيق
بحثه وتوثيق فحصه في خلاصة المسائل الكلامية وعقيلة المباحث العقلية
اوردته في هذا الكتاب مع ابحاث بديعة وشكوك منيعة خالصة عن
مظنة الاستبعاد وصافية عن شائبة الاستبشاع فلو ورد عليك
خلاف ما قرع سمعك ونشر لديك ضد ما اوهم طبعك فلا تعجلن الى [الى هنا]
[اي ما ملا من الابتلاء]
التعسف ميلا الى التقليد والتعصب فانك ستجد بادنى تامل الى الحق
سبيلا او على تحقيقه دليلا ووشحت الكتاب بنصوص التنزيل والاحاديث
استشهادا على صحة نبوة خير البرية واستدلالا على فساد عقائدهم الردية
وسميته بطوالع الانوار ورتبته على مقصدين الاول في المبادي والثاني
في المسائل واستوهبت من الله الهام الحق وافهام الصدق انه ملهم الصواب
واليه المرجع والمآب

المقصد الاول في المبادي

وفيه مقدمة وثلاثة اقسام القسم الاول في الامور الشاملة والثاني
في الاعراض والثالث في الجواهر اما المقدمة ففيها فصلان فا

في ماهية علم الكلام وموضوعه ٥ كان علم الكلام نفسه بحث عن ذات الله
وصفاته واسمائه وعن احوال الملائكة والانبياء والاولياء والائمة والمطيعين
والعاصين وغيرهم في الدنيا ويتنازع الالهي المشارك معه في هذه الابحاث والآخرة
بكونه على طريقة هذه الشريعة فحقق انه علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته
واحوال الممكنات في المبداء والمعاد على قانون الاسلام وعلم من ذلك ان
بحثنا فيه انما يقع عن اعراض ذاتية لذات الله من حيث هي واعراض ذاتية
لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله فيكون موضوعه ذات الله تعالى
من حيث هي وذات الممكنات من حيث انها في ربقة الحاجة لما علم ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي التي يكون منشأها الذات

٢ في اقسام الموجودات ٥ كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج
اما واجب او ممتنع او ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده في الخارج فهو
الواجب والا فان اقتضت عدمه فيه فهو الممتنع وان لم يقتض شيئا منهما
فهو الممكن والممكن اما جوهر او عرض لانه ان لم يكن في الموضوع فهو الجوهر
وان كان فهو العرض ثم الجوهر اما وضعي او غير وضعي والوضعي هو كون
الشيء مشارا اليه اشارة حسية والوضعي اما حال اولا والحال ان كان مبدأ

للآثار

للآثار المختصة بالنوع فهو الصورة النوعية فان كانت مبدأ للاغتذاء
والنماء فهي النفس النباتية والا فان كان مبدأ للحس والحركة الارادية فهي
النفس الحيوانية والا فالنفس الطبيعية وان لم يكن مبدأ فهو الصورة
الجسمية وهي المتصل بذاته وغير الحال اما محل او مركب منهما والاول ان
لم يكن متقوما بالحال فهو الهيولى وان كان فهو الموضوع والمركب هو الجسم
وهو اما بسيط وهو الذي لم يتألف من اجسام مختلفة الطبائع او مركب
ان تألف والبسيط ان كان جزؤه كالكل في الاسم والحد فهو البسيط
العنصري والا فالفلكي والمركب ان لم يكن له النمو فهو الجماد والا فان لم
يكن له الحس فهو النبات وان كان فان لم يكن مع ذلك النطق فهو الحيوان
غير الانسان وان كان فهو الانسان وغير الوضعي ان كان متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير فهو النفس فان كان متعلقا بالحيوان فهو النفس الانسانية
والا فالفلكية وان لم يكن متعلقا فهو العقل فان لم يكن بينه وبين الواجب
واسطة فهو العقل الكلي وان كان فان كان مبدأ للحوادث العنصرية
فهو العقل الفعال والا فهو العقل المتوسط واما العرض فهو اما ان
يقتضي قسمة او نسبة اولا هذا ولا ذاك والاول هو الكم وهو الذي يقبل الانقسام

لذاته والثالث هو الكيف وهو العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس الى
الغير ولا يقتضي الانقسام لذاته والثاني سبعة اقسام منها المضاف
وهو النسبة المتكررة كالابوة والاين وهو الحصول في المكان ومتى
وهو الحصول في الزمان كالفاقة والاضافة والوضع وهو هيئة تحصل للجسم
بواسطة نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة كالقيام والقعود
والملك وهو نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم
وان يفعل وهو التأثير كالقطع وان ينفعل وهو التأثر كالانقطاع
ولا دليل على الانحصار سوى الاستقراء وبعضهم جعلها ثلاثة الكم
والكيف والنسبة وحينئذ يكون الحصر في كل منها في النسبة والكيف
اما المانع للمحل اولا والاول اما المانع للوجود كالسواد للزنجي او للماهية
كالفردية للثلاثة والثاني اما سريع الزوال كحمرة الخجل او بطيئة كالشباب
هذا على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فالممكن اما متحيز
والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء او حال في المتحيز اولا هذا ولا ذاك
والمتحيز هو الجوهر فان قبل القسمة فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد والحال
في المتحيز هو العرض وهو اما ان يكون مختصا بالحي اولا والاول عشرة الحيوة

والعدں

والقدرة والاعتقاد والنظر وكلام النفس والارادة والكراهة
والشهوة والنفرة والالم وجعلوا مقابل البعض عدميا كالموت والعجز
واللذة وزاد بعضهم الموت في العشرة وغير المختص اما محسوس باحدى
الحواس الخمس احساسا اوليا اولا والثاني التأليف والاعتماد كالثقل
والخفة والكون وهو اربعة الحركة والسكون والافتراق والاجتماع لان
حصول الجوهر في الحيز ان كان بعد حصوله في اخر فهو الحركة وان كان بعد
حصوله فيه فهو السكون وحصول الجوهرين في حيزين ان كان بحيث يمكن
ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وزاد بعضهم فيها البقاء
والفناء واما المحسوس اولا فهو المخصوص بالبصر وهو الالوان والاضواء
او بالسمع وهو الاصوات والحروف او بالشم وهو الروائح او بالذوق
وهو الطعوم التسعة او باللمس وهو الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون
واثبته الفلاسفة وسيجيء البحث عنه

القسم الاول

في الامور الشاملة ونعني بها ما يعم اكثر الموجودات وفيه ست
مباحث وانما انحصرت فيها لان الشامل هو الوجود والماهية والجوهر

اي الموجود ويلحق بهما ثلاثة الصحف الاولى في الوجود وفيها
ثلاثة فصول ف ا في ماهية الوجود اختلف الاراء فيها فالاكثرون على انها
بديهية التصور وعرفها بعض الحكماء انه الكون وهو وان كان في الحقيقة
تعريفا لفظيا لكنه يحسن في تعريف امثاله من البسائط القريبة بالطبع ايراد
لفظ مرادف اجلى واحتج الامام على كونه بديهيا بوجهين ف ا كل احد يعلم بالبديهة
ان له وجودا والتصديق مسبوق بالتصور فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اذ
التصديق موقوف على تصور الطرفين بوجه ما لا على كنههما والكلام فيه ٢ لا يمكن
تعريف الوجود اما بالحد فلكونه بسيطا اذ لو كان مركبا فاجزاؤه اما وجودات فحينئذ
يلزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية او عدمات وذلك ضروري البطلان واما
بالرسم فلانه لا يفيد الا بعد العلم باختصاص المعرف الخارجي بالماهية وذلك يتوقف
على معرفة الماهية ومعرفة ما عداها مفصلا والاول يستلزم الدور والثاني
معرفة امور غير متناهية وفيه نظر قد عرف في المنطق وبعد تسليمه لا ينتج
لان امتناع التعريف لا يوجب كونه بديهيا هذا ما يصدق كلامهم وتحقيق
هذا البحث من المهمات اذ يتوقف عليه كثير من المطالب الشريفة واذا الامر
الى النزاع فيرجع الى العنوان بعد وضع البحث والمجادلة وسقط المفهوم الوجود

في نفس

في نفس الامر انه اي شيء هو فنقول لا شك ولا خفاء انا نعلم ضرورة ان لبعض
الاشياء وجودا وانه ليس لبعضها ذلك ونعلم ضرورة ان الاول مشاركة فيما نفهم
من الوجود ومباينة للثاني فيه ولا نشك في ان المفهوم من الوجود في هذه
الاحكام الثلاثة وان عبر عنها بالفاظ مختلفة بحسب اللغات شيء واحد متميز عن
غيره فعلم ان مفهوم الوجود امر متميز عند العقل عما عداه ثم اذا نظرنا في هذا
المفهوم نجد بعينه مفهوم الكون لان كل ما وجد له الكون يكون موجودا من حيث
انه له الكون وكل ما ليس له الكون لا يكون موجودا من حيث انه ليس له الكون
فتحقق ان الوجود هو الكون هذا هو غاية هذا البحث ونعلم منه ايضا ان الوجود
مفهوم واحد مشترك فيه بين الموجودات وهذا يدل على ما قلنا ههنا وعلم ايضا مفهوم العدم
اذ هو سلب هذا المفهوم ثم الوجود العيني واما ذهني والعيني هو الكون
في الخارج والذهني هو الكون في الذهن ولا فرق بين الوجود والثبوت خلافا
للمعتزلة فانهم زعموا ان الوجود اخص من الثبوت ولهذا ذهبوا الى ان المعدوم
حال العدم ثابت وسيجيء البحث عنه ب في ان الوجود مشترك بين الموجودات
اختلفوا في ذلك فقال المحققون انه مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات
وخالفهم الفلاسفة والاشعري وابو الحسين البصري اما الفلاسفة فلانهم

في نسخة لبعضها
الضمير ان رجع الى الاشياء
يلزم اطلاق الشيء على
المعدوم اذ يصير الكلام هكذا
وانه ليس لبعض الاشياء
وجودا فالاولى ان
يقال ان لبعض المفهومات
وجودا وانه ليس لبعضها
ذلك حتى يستقيم
الكلام

وان قالوا ان معنى الوجود مشترك لكنهم زعموا انه على سبيل التشكيك لاعتقادهم
ان وجود الواجب قائم بنفسه دون ساير الوجودات واما الاشعري وابو الحسين
فلانهما ذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته والاشتراك في لفظ الوجود
وليس للفظ الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك لفظي
والحق هو الاول لما بيناه في الفصل السابق واحتجوا على وجوه الاول اعتقاد
اي على ان الوجود مشترك معنى
كون الشيء جوهرا يزول باعتقاد كونه عرضا واعتقاد كونه موجودا لا يزول واحد
منهما فهو مشترك بينهما الثاني لو لم يكن مشتركا لبطل انحصار الشيء في الموجود
والمعدوم ضرورة ان الواقع في مقابلة العدم يكون ايضا كثيرا [illegible] حينئذ وفيه نظر
لان الحصر بالنسبة الى وجود كل واحد في الانتفاء وعدمه ولا خروج عنهما الثالث
لو لم يكن مشتركا لما صح انقسامه الى الواجب والممكن اذ لا انقسام للانسان الى ما هو فرس
او حجر وفيه نظر اذ المورد الانقسام يكون مشتركا لفظيا كقولنا العالم اما
واجب او ممكن والوارد على هذه الوجوه الثلاثة ان المشترك جاز ان يكون لفظ
الوجود لانا لو قطعنا النظر عن اللفظ واللغة نجد هذه المعاني وايضا تعرف ان
هذه الوجوه لا تدفع قول الفلاسفة لجواز ان يكون الاشتراك على التشكيك فصل
في ان الوجود زايد على الماهيات اختلفوا فيه فقال المحقق انه زائد في الجميع
وقال قوم منهم الاشعري وابو الحسين انه عين الماهية في الكل وقالت الفلاسفة

انه عين

انه عين في الواجب وغير في غيره وما يشعر عكس ذلك والحق الاول لما بينا في
الفصل الاول ولان الموجودات متشاركة في الوجود ومخالفة في الماهية
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وليس جزءا منها لما مر في الفصل الاول
واحتجوا على وجوه الاول لو كان داخلا لكان تعقل الماهية موقوفا على تعقله
وليس كذلك لانا نعقل المثلث مع الذهول عن وجوده الذهني والخارجي
وفيه نظر اذ المثال لا يصحح القضية الكلية الثاني لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات
المشتركة فكان جنسا فامتياز الانواع الداخلة تحته بعضها عن بعض بفصول
موجودة متميزة عن الانواع بفصول اخر موجودة وهكذا الى غير النهاية وفيه نظر لانه
ان ادعى الحكم كليا فيكون نقيضه جزئيا ولا يلزم ما ذكر وان ادعاه جزئيا فلا
نزاع فيه اذ وجود الواجب يمتنع ان يكون داخلا فيه الثالث لو كان داخلا لما
كان في الماهية ما نعا من صدق الموصوفية عليها وليس كذلك لان
الماهيات الممكنة يصدق عليها انها قابلة للوجود والعدم وهي مع الوجود
لا يصدق عليها ذلك وفيه نظر لان الصادق ان كان بالنسبة الى الحقيقة واستحالة
كان فيه ما نعا واحتج من قال انه عين الماهية في الجميع بوجوه الاول
لو كان غير الماهية كانت الماهية موصوفة به واتصاف الماهية بغيرها مشروط

لوجودها فلها وجود قبل وجودها وجوابه لا نسلم انه مشروط بوجودها
وانما يكون كذلك ان لو كان الغير في عوارض الوجود لان العوارض قد يكون
عوارض للذات من حيث هي كالبساطة للوحدة والفردية للثلاثة وقد يكون
للوجود كالتحيز للجسم والخشونة للجسم ٢ لو كان زائدا لكانت الماهية
في نفسها غير موجودة فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود والجواب ان الوجود
قائم بالماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ٣
لو كان زائدا لكان موجودا مشاركا للموجودات في الوجود مخالفا لها في الماهية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للوجود وجود ويتسلسل والجواب
لا نسلم ان وجود الوجود زائد عليه بل هو عينه واحتجت الفلاسفة على ان
وجود الواجب عين ماهيته بوجوه فا لو كان زائدا لكان محتاجا الى الماهية
فيكون ممكنا ويكون الماهية علة له لامتناع كون المنفصل علة والعلة متقدمة
على المعلول بالوجود فيكون الماهية موجودة قبل الوجود والجواب انا قد بينا
في هذا الفصل ان للماهيات لوازم وعوارض وهي من حيث هي مقتضية
لها فلم لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها ٢
لو كان زائدا لكان ممكنا والممكن جاز زواله فيكون وجود الواجب جائز الانفكاك

والجواب

والجواب ان الممكن ما يجب بالغير وههنا يجب بالذات وليس معنى واجب
الوجود سوى ذلك ٣ لو كان زائدا لكان ذات الله فاعلا وقابلا له معا
والجواب منع امتناع اللازم وسيجيء الكلام فيه والحق ان وجوده تعالى زائد
لان وجوده اما الكون كان في سائر الموجودات او غيره فان كان الكون فان
اعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب كان الواجب مركبا والا لكان متعددا
مقارنا للموجودات كلها محتاجا اليها وان كان غيره فلا يخلو من ان يكون الكون
حاصلا هناك اولا فان لم يكن لم يكن الوجود حاصلا لان الوجود بدون الكون
محال وان كان حاصلا لم يكن داخلا لامتناع التركيب وحينئذ يكون
صفة زائدة على ما هو ماهية الواجب وقد عرفت ان الكون هو الذي به التحقق
وبه يرتفع الرفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زائدا على ماهية الله تعالى وهو المطلوب
وهذا برهان حسن بديع يستعان به في اثبات جميع صفات الله تعالى
خاتمة العدميات فيها تعدد وامتياز لان عدم العلة والشرط
يوجب عدم المعلول والمشروط وعدم غيرهما لا يوجب ذلك وعدم الضد
عن المحل يصحح حصول الضد الآخر وعدم غير الضد لا يصحح ذلك الصحيفة الثانية
في الموجود والمعدوم وفيها اربعة فصول فا في قسمة الموجود

الموجود اما خارجي وهو الذي له كون في الخارج او ذهني وهو الذي له كون
في الذهن وليس المراد بذلك ان الشي الخارج عن الذهن امر موجود فيه
فان ذلك يوجب كون الممتنعات في الخارج لكونها موجودة في الاعيان الخارجية
حينئذ وكون الشي الواحد في آن واحد موجودا في مكانين او اكثر اذا عقله
عاقلان او اكثر بل المراد انه يرتسم من حقيقته عند الذهن مثال مطابق
بحيث لو كان في الخارج لكان هو بعينه فكان لكل شي من حيث هو ذلك الشي
كليا كان او جزئيا حقيقة هي من حيث هي اعم من ان يكون خارجية او ذهنية
ويعرض لها صورتان متباينتان في المعنى احديهما خارجية والاخرى ذهنية
لكن الثاني يساوي الاول بكونها قائمة بالذهن قيام العرض بالمحل
دون الاول هذا هو تقرير راي المحققين من الاولين والآخرين في الوجود الذهني
وانكره طائفة من المتأخرين وتعيين محل النزاع عسر لانه ان كان
في حصول الشي الخارجي بعينه في الذهن فهذا مما لم يذهبوا اليه وان كان في
حصول صورته مطلقا فذلك انكار امر ضروري وان كان في حصول صورته
بالحقيقة التي ذكرناها فله وجه لكن ما ذكر لا يخفى حقيقته واحتجوا
عليه بانا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية

والمحكوم

والمحكوم عليه بالحكم الثبوتي يجب ان يكون ثابتا لان ثبوت الشي للشي فرع ثبوته
في نفسه وهي ليست في الاعيان فيكون في الاذهان ولان الحقائق الكلية لا وجود
لها الا في الاذهان ونقضوا ذلك بوجهين ا انا نحكم على المعدوم المطلق
بانه مقابل للموجود مع انه لا ثبوت له اصلا والجواب ان المقابل والمباين والمنافي
حاصل معنى الكل يرجع الى ما لا يجامع فجاز الحكم به على المعدوم وانما الكلام في
الوجودي وان اريد غير ذلك المعنى فلا نسلم صدق الحكم ٢ لو صح ما ذكرتم
لصدق المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه والتالي باطل لان المحكوم عليه فيه
ان كان معدوما مطلقا لزم التناقض وان لم يكن جاز الحكم عليه فيكذب والجواب
اما اولا فلانا قلنا ان الحكم بالامور الوجودية لا يصح على المعدوم وهذا ليس كذلك
واما ثانيا فلان المعنى ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا
وحينئذ لا يلزم الكذب على الشق الثاني وقد مر مثل ذلك في المنطق ثم عارضوا
بوجهين ا لو وجدت الماهية في الذهن والذهن موجود في الخارج فيكون
الماهية موجودة في الخارج فيلزم وجود الممتنعات في الخارج والجواب ان الموجود
في الذهن مثاله وقد مر ذلك ٢ لو وجدت ماهية الحرارة والبرودة في ذهننا
لزم اجتماع الضدين ويكون الذهن حارا وباردا معا والجواب لا نسلم التضاد

من الصور الذهنية ولا نسلم ان التاثير منها وبتقدير تسليمه لا نسلم قابلية الذهن
لذلك ف في المعدوم اتفق اهل الحق على ان المعدوم حالة العدم نفي
محض ليس بشيء وانما يعرضه الشيئية مع اصل الوجود وذهبت المعتزلة الى
ان المعدوم الممكن حالة العدم ثابت في الخارج وزعموا ان الثبوت اعم من الوجود
وفسروه بكون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية مثلا قالوا المعنى بكون
السواد المعدوم ثابتا كونه حالة العدم سوادا وسلموا ان المعدوم الممتنع
نفي محض وسموه منفيا فقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم والمعدوم الى
الثابت والمنفي وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم والثابت في مقابلة المنفي
ثم قالوا الا ان المؤثر في ثبوت الماهية بل في اعطائه الوجود وهذا بعينه قول
الفلاسفة فانهم زعموا ان الفاعل لا تاثير له في الماهية لان الماهية ماهية سواء
وجد الفاعل او لا لنا وجهان ف لو صدق على السواد المعدوم انه سواد
فاما ان يصدق هذه القضية خارجية ولا سبيل الى ذلك لكون الموضوع معدوما
او حقيقية وحينئذ يكون على تقدير الوجود لا حالة العدم او ذهنية وحينئذ
يكون في الذهن سوادا لا في الخارج ٢ لو كان السواد حالة العدم سوادا
فلابد ان يكون اما واحدا او كثيرا لان كل ما هو سواد فهو لا يخلو عن ذلك وكل ما هو

واحدا

واحدا وكثير فهو موجود لان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان فيلزم اجتماع
النقيضين استدل اصحابنا بوجوه ا لا يحمل على المعدوم شيء لان ذلك
الشيء لا يخلو من ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا يلزم اتصاف المعدوم
بالموجود وذلك محال وان كان معدوما لا يكون صفة للمعدوم اذ ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوته في نفسه وللخصم ان يقول لا نسلم انه لو كان معدوما لا يكون صفة وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن ثابتا ٢ ما ذكره الامام وهو ان المعدوم اما مساو للمنفي
او اخص او اعم والثالثة باطل لانه حينئذ لا يكون نفيا محضا والا لما بقي الفرق
بين الخاص والعام وهو صادق على المنفي فيلزم ان لا يكون المنفي منفيا واذا تعين
احد الامرين يصدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فينتج كل معدوم ليس
بثابت وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان عني بالمعدوم المعدوم الممكن فبطل الحصر
وان عني المعدوم مطلقا فلا نسلم انه لو كان عاما ونفيا لما بقي الفرق بين الخاص
والعام بل يكون الفرق بكونه صادقا على المنفي وعلى المعدوم الممكن ٣
ما ذكر ايضا انها لو كانت متقررة في الخارج لكانت مشاركة في كونها متقررة
ومتخالفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكان كونها متقررة
امرا زائدا على ماهياتها فيلزم كونها موجودة حالة العدم اذ لا معنى للوجود الا ذلك

وفيه نظر لان الثبوت عندهم اعم من الوجود والعام لا يستلزم الخاص
ولانك قد عرفت معنى المقرر ومعلوم انه غير الوجود واحتج اهل السنة بوجوه
الاول المعدوم معلوم وكل معلوم متميز وكل متميز ثابت اذ التميز انما يكون
بصفة ثبوتية والنفي الصرف لا يوصف بشيء والجواب ان اريد ان المعلوم متميز في الخارج
فلا نسلم وان اريد به انه متميز في العقل فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون ثابتا في
الخارج بل في العقل ولا نزاع فيه وايضا ذلك منقوض بالممتنعات الثاني المعدومات
متميزة في انفسها اذ طلوع الشمس غدا متميز عن غروبها غدا وكل متميز ثابت
والجواب مثل ما مر من المنع والنقض الثالث لو لم يكن السواد سوادا الا عند
الوجود لكان كونه سوادا بالغير فلو ارتفع ذلك الغير يلزم ان لا يبقى السواد
الموجود سوادا وانه محال وهذا هو الذي احتجت الفلاسفة به على ان الماهيات
غير مجعولة والجواب لا نسلم انه حينئذ يبقى موجودا حتى يلزم المحال ح

في اعادة المعدوم اتفق اهل الحق على جوازها وذهب الفلاسفة وبعض المعتزلة
ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي الى امتناعها والمحققون منهم ان ارادوا به
الامتناع بالغير فارتفع النزاع وان ارادوا لذات الممكن وهو الظاهر من
كلامهم فالحق بطلانه لان ما علم قابل للوجود والا لما وجد والقابلية لا تنفك

عن الماهية

عن الماهية والا لزم انقلاب الممكن ممتنعا فيكون قابلا للعود فان قيل
العود اخص من الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص قلنا نحن نعلم
ضرورة انه لولا وجوده في الزمان الاول لكان ممكن الوجود في الزمان الثاني والا لزم
الانقلاب ثم وجوده الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود فقد صار
العود اهون وان لم يفده فلا يقتضي الامتناع الذاتي لان ما بالذات لا يزول
بالعرض وافادته الامتناع لا بالذات لا ينافي الامكان الذاتي وهذا تقرير
حسن بديع والحق ان حصول الوجود الاول يفيد زيادة استعداد لانه حينئذ
اكتسب به ملكة الاتصاف بالفعل ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى
وهو اهون عليه وله المثل الاعلى احتجوا على امتناعها بوجوه الاول لم يبق
له ماهية ولا هوية فلا يصح الحكم عليه بصحة العود واجاب الامام بان قولكم لا يصح
الحكم عليه بصحة العود حكم عليه فان صح هذا بطل قولكم الحكم لا يصح عليه والا صدق
نقيضه وهو صحة الحكم عليه وفيه نظر لان من يمنع صحة هذا الحكم سلبي وجاز السلب
عن المعدوم بخلاف الحكم بصحة العود بل الجواب ان هذا الحكم على الموجود في الذهن
بانه يصح ان يعاد في الخارج لا على المعدوم المطلق الثاني لو اعيد لجاز ان يعاد
مع جميع الخواص التي كان بها هو هو الا لما كان المعاد هو ومن خواصه وقته

واذا اعيد وقته كان هو غير معاد لان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان
وهذا وجد في وقت اول وجوابه لا نسلم ان الوقت من الخواص التي يكون الشخص
بها هو وليس سلمنا لكن لا نسلم ان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان بل الذي وجد
ثانيا سواء حصل في وقته او في وقت بان يكون هو ووقته معادين ٣
لو امكن عوده لامكن عود مثله معه لان حكم الامثال واحد وذلك محال لاستلزامه
عدم الامتياز بين الاثنين والجواب هو ان المثل على ما بينا من شرح الماهية فان
اريد المثل بهذا المعنى فلا نسلم عدم الامتياز لان ذلك المثل غير هو بهذا
المعنى مع حصول الامتياز وان اريد ما يساوي في الكل فلا نسلم انه ممكن
وبعضهم لما عجز عن اقامة البرهان على امتناع العود ذهب الى دعوى الضرورة
والجواب منع كونه ضروريا كيف وقد بينا جوازها ﮐ في الحال اتفق المحققون
على انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم وذهبت المعتزلة اليها وسموها بالحال
وقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم والحال وعرفوها بانها صفة لموجود
غير موصوفة بالوجود والعدم ووافقهم القاضي ابو بكر والامام الحرمين في ثبوتها
واحتجوا على ثبوتها بوجهين فا الوجود ليس بموجود والا لتسلسل
ولا معدوم لان الشيء لا يوصف بنقيضه وجوابه ان وجود الموجود عينه فلا يلزم

السلسل

التسلسل ٢ السواد والبياض يشتركان في اللونية ويختلفان في
السوادية والبياضية والمشترك غير المخصوص وهما غير موجودين والا لزم
قيام العرض بالعرض ولا معدومين لانا نعلم ضرورة انها ليست كذلك وكذا
عالمية الله تعالى مشاركة لعالميتنا في مطلق العالمية ولا شك ان عالميته مغاير
لعالميتنا والمشترك غير المخصوص ولا يكونان موجودين ولا معدومين كما مر
وكذلك بينوا في القادرية والواجبية وغيرها والجواب لا نسلم امتناع قيام العرض
بالعرض وسيجيء ذلك والجواب المطلق ان العدم هو عين نفي الوجود وكل ما لا
يكون موجودا يكون معدوما وبالعكس وهم سلموا ان الحال ليست بموجودة فلذلك
عن تسليم انها معدومة اللهم الا ان يفسروا الوجود والعدم بمعنى آخر حينئذ
لا يبقى النزاع ويصير البحث لفظيا خاتمة في الفرق بين الموجود
والوجودي والمعدوم والعدمي قد عرفت فيما سلف ان الوجود هو الكون
والعدم انتفاؤه فالموجود ماله الكون والمعدوم ما ليس له الكون اما الوجودي
والعدمي فقد يجري في اكثر اهل العلم فانهم ما فرقوا بين الموجود والوجودي
والمعدوم والعدمي واخرى بين الوجودي والحسي والعدمي والاعتباري
واعلم ان الوجودي هو ما ليس في نفس مفهومه وحقيقته نفي شيء كالبصر

والضوء والعدمي ما يكون كذلك كالعمى والظلمة ولا عبرة باللفظ فان اللفظ
قد يكون مجردا عن النفي دون المعنى كالعدم والنفي وبالعكس كاللاعدم ثم العدمي
قد يكون نفيا مجردا كالعدم وقد يكون مركبا من وجودي ونفي كالعمى فانه ليس
عدم البصر فقط بل عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او يمتنع عليه بحث
فا لا يلزم من كون الشيء عدميا صدقه على المعدوم وقد ذهب اليه كثير من اهل
العلم ب لا يلزم ان يكون نقيض العدمي وجوديا لجواز انتفاء العدمي بانتفاء
العدم الوجودي وقد ذهل عنه كثير من الجهلة واما نقيض الوجودي فلا بد وان
يكون عدميا اما بسيطا او مركبا **الصحيفة الثالثة في الماهية**
وفيها اربعة فصول **فا في تحقيق الماهية** كل شيء فرض كليا كان او جزئيا
له حقيقة هو بها هو فان كان الشيء كليا يسمى حقيقته ماهية وان كان
جزئيا تسمى هوية وكل حقيقة تفرض ولا خفاء انها في نفسها معنى مغاير لكل
ما يلحقها لازما كان او مفارقا وملحوظة مع شيء منها معنى آخر فمعنى الحقيقة
مع قطع النظر عن كل ما يلحقها سواء كان منها او لا يقال لها الحقيقة من حيث هي
واذا اخذت مع شيء آخر يقال لها الحقيقة من حيث هي كذا فالحقيقة من حيث هي
ليست الا تلك الحقيقة فقط وحقيقة الحيوان مثلا من حيث هي ليست بموجودة

ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا خارجية ولا ذهنية على معنى ان شيئا
منها ليس نفسها ولا داخلا فيها واذا اخذت مع الموجود مثلا كانت
حقيقة الحيوان من حيث انها موجودة لا من حيث هي ويقال للماهية من
حيث هي الماهية لا بشرط شيء وبشرط ان لا يكون معها شيء الماهية بشرط
لا شيء وهي الماهية المجردة والماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج وان
كان معها الف شيء لانها من حيث هي بالمعنى المذكور جزء للماهية الموجودة
وجزء الموجود موجود واما بشرط لا شيء فهي موجودة في الخارج ولا في الذهن
لان الوجود شرط لا بد وذهب افلاطون الى انها موجودة من كل نوع
ويسمى بالمثل الافلاطونية وفيه بنا قضى اللهم الا ان يثبت الوجود ب
في اقسام الماهية الماهية اما بسيطة وهي التي لا جزء لها واما مركبة
وكل منها اما حقيقية او اعتبارية والاعتبارية اما وجودية او عدمية
فهذه ستة اقسام والحقيقي ما يكون بحسب نفس الامر والاعتباري ما يكون
بفرض العقل اما الوجودي فقد عرفت انه الذي لا يكون في مفهومه نفي والعدمي
ما يكون كذلك اما البسيط الحقيقي فكالواجب والنقطة والاعتباري
فكوجود الوجود فان العقل لما وجد في كثير من الاشياء ان لها وجودا غيرها

تشرع الى ان الكل كذلك لكنه بعد الامعان يذعن ان وجوده بعينه
لان ما حقيقته عين التحقق لا يحتاج الى تحقق زايد بعد الحصول
للماهية ولانه يجب التسلسل وكذا كل صفة مفهومها عين مفهوم الموصوف
كحصول الحصول ولزوم اللزوم ووحدة الوحدة وقدم القدم وما يجرى
مجرى ذلك واما المركب الحسي فكالبدن المركب من العناصر والبيت
من الاجزاء والاعتباري فكالمركب من الجنس والفصل فان العقل يسبق
الى ان الجنس والفصل موجودان اتحد منهما النوع وليس في الخارج
كذلك والا لما صدق شيء منهما على النوع وكما يعتبر ما بين صفة
وموصوف كالحيوان الابيض او من امور متباينة كزيد وعمرو وعرف
من ذلك ان الشيء الواحد قد يكون حقيقيا وقد يكون اعتباريا كالوجود لما
عرفت وكالوحدة فانها قد تكون حقيقية كما في الواجب في المنطق وقد تكون
اعتبارية كما في المركبات الاعتبارية ح في اجزاء الماهية وفيه
بحثان وا اجزاء الماهية قد تكون محمولة عليها كالجنس والفصل وقد لا تكون
كاجزاء العدد وتحقيق ذلك ان المركب اذا كان عبارة عن الشيء المجتمع من عدة
موجودات مختلفة كالست والعشرة وهو التركيب الحسي المتعارف عند
القوم

القوم فيمتنع حمل تلك الاجزاء عليه فلا يقال البيت سقف والعشرة واحد
اذ يمتنع ان يقال ان هذا الشيء المجتمع من هذه الموجودات المختلفة هو واحد
منها واما اذا كان عبارة عن شيء موصوف بعدة اشياء كالانسان مثلا
فانه عبارة عما يكون جوهرا ناميا حساسا ناطقا فيصدق كل منها
عليه وكيفية ذلك ان الشيء اذا حصلت له معان مستتبعة لخواص فبعض
منها مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو بعينه باعتبار حصولها له ماهية فما
اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء له معان يتبعها
صفات لا يوجد بدونها فتلك المفهومات المتبوعة هي الذاتيات والتابعة
مخصوصا كان او غيره هي العوارض كما حصل لمادة الانسان مثلا عدة
من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق فصارت بها
جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا ومنها استتبعت
معاني اخرى كالمتعجبية وقابلية الصناعات وغيرها فالمتبوعات
هي الذاتيات والتوابع هي العرضيات وهذا التحقيق يعين في معرفة
الذاتيات والعوارض ويعرف منه ان اجزاء هذه الماهية وان كانت متميزة
بحسب المفهوم والوجود العقلي لكن لا تكون متميزة بحسب الوجود الخارجي

المراد بها النوع اللغوي

لما عرفت ان كليهما بالحقيقة موجود واحد فعلم بحسب قول الاوايل ان
اجزا الماهيه ما لا يكون متميز في الوجود الخارجي وهذا التركب اعتباري
اذ ليس في الخارج الا شي واحد صادق عليه انه هذا وذاك وذلك لكن
العقل يعتبر التركب بينهما وقد يجمع التركيبان في ماهية واحدة كما في الانسان
في تركيبه وتركب بدنه فان قلت الاعتبار ان طابق الخارج كان الامر
خارجيا والا فلا عبرة بالكاذب قلت في الحاشيه ملخص تحقيقه في نفس
الامر بالقوى الباطنه كالكليات والمعدومات والنسب بينهما فلو كانت
النية في تصوراته واحكامها انها في تلك القوى كذلك تكون صادقة مطابقة
لما في نفس الامر لكون الجنس كلي على معنى ان ما هو جنس في الذهن كلي فيه
اما اذا كانت النية انها في الخارج كذلك فلا فعدم مطابقتها الخارج لا ينافي
صدقها في نفس الامر ت اجزاء المحمول المتقسمين ان كان تمام المشترك فهو
الجنس والا فهو الفصل د قيل لا بد وان يكون لبعض اجزا الماهيه افتقار
الى البعض والا لما حصل التركيب وهذا في المركب الحقيقي ظاهر اذ الهيئة
الاجتماعيه جزء فيه وهي محتاجة ضرورة الى الباقي واما في المركب من الاجزا
المحمولة فغير معلوم وقال الشيخ ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس
لان

لان احدهما ان لم يكن علة للآخر استغنى كل منها عن الآخر فلم يحصل التركب ولميس الجنس
علة للفصل والا اسلزمه فعين العكس وفيه نظر لانه ان اراد بالعلة العلة التامه
فلا نسلم انه لو لم يكن شي منهما علة للآخر لزم الاستغنا وان اراد بها الاعم فلا نسلم
انه لو كان الجنس علة يلزم الاستلزام ولا نسلم ان الحصة ليست مستلزمه والكلام فيها
وايضا فساد آخر وهو ان مذهب ارسطو والشيخ ومن تابعهما ان البدن شرط
لحدوث النفس والبدن اما الجسم او الجسم النامي او الحيوان والفصل اما النفس او
ما يحصل منها وعلى كل تقدير لو توقف الجنس على الفصل لزم الدور لان الجسم حينئذ
يكون متوقفا على النامي والنامي على الحساس فلا يمكن ان يكون الناطق موقوفا على
الحيوان فلو توقف الحيوان على الناطق لزم الدور خاتمه اجزا الماهيه مادة
وصورة جميعا متقدمة بالوجود على وجود الماهيه في الذهن والخارج لوجوب تقدم
الموقوف عليه على الموقوف واما في العدم فيكفي سبق عدم البعض فان قيل
جميع الاجزا نفس الماهيه فلو وجب تقدمها لزم تقدم الشي على نفسه قلت التقدم
لمجموع وجودات الاجزا على وجود مجموع الاجزا من حيث هو المجموع والفرق بين بين
مجموع وجودات الاجزا وبين وجود مجموع الاجزا ثم المركب لا بد وان ينتهي تحليله
الى البسيط والا لزم تركب الماهيه من امور غير متناهية مرارا غير متناهية

في نظر الحدوث يعني زيد
مثلا مشروط بحدوث مزاج
بدنه والفصل ان احد
النفس كان وجود الحيوانية
بها ولا شك ان الحيوانية
غير مزاج البدن لان
البدن ما لم يتصل النفس به
ليس حيوانا واذا اتصلت
صار حيوانا فعلول الجنس
هو الحيوانية وشرط
النفس هو المزاج ولا ما كر
ان احدهما عن الآخر فلا

ك في ان الماهيات مجعولة ام لا اختلفوا في ذلك فذهب اهل الحق الى
انها مجعولة وخالفهم الفلاسفة والمعتزلة وفصل بعضهم بان المركبة مجعولة دون
البسيطة والحق انها مجعولة لوجهين فا لا تخلو من ان يكون الوجود عين الماهية
او لا فان كان والوجود معلول ضرورة فكذا الماهية وان كانت غيره وقد بينا
انها ليست متقررة بذاتها فلزم ان يكون تقررها بغيرها ب ليس تاثير الفاعل
بالحقيقة الا في تقرر الماهية في الخارج بان يجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية
في الخارج ولزمه تقرر ماهية الكون اذ صيرورة الماهية تلك الماهية في الخارج
هو بالجميع الكون في الخارج واستمثل حقيقة هذا الكلام بما لف النجار ماهية
الكرسي وجعلها هي في الخارج وهذا هو سر كيفية تاثير المؤثر في الاشياء
فافهم والبرهان على ذلك ان ذات المعلول عند اقتضاء الوجود لا يجوز ان
تكون حاصلة في الخارج بكمالها والا لا اقتضاء بل لا بد وان يبقى شيء منها يحصله الفاعل
اذ ماهية الصورة نوعية كانت او اجتماعية والا فلا تاثير فعلم ان الفاعل لا بد وان
يؤثر في نفس الماهية ويجعلها تلك في الخارج حتى يحصل الوجود وهذا برهان حسن
بديع واحتج الفلاسفة بان الماهية لو لم تكن تلك الماهية الا عند الوجود
لكان كونها تلك بالغير ولزم المحال المذكور في عدم كون السواد سوادا وقد عرفت

جوابه

جوابه هناك واحتج المعتزلة بانا بينا ان الماهيات متقررة بذواتها
فامتنع تاثير الفاعل في ذلك وقد علمت جواب ذلك ايضا ولعلهم انما اجتهدوا
في ذلك لئلا يلزمهم وجوب صدور الاشياء عن المؤثر واحتج من قال ان
المجعول انما هو المركب بوجهين فا لو كان البسيط مجعولا لارتفع بارتفاع الغير
فلا يكون السواد سوادا عند عدم الغير وقد مر جوابه ويتقرر تسليمه الحكم
بالبسيط ب لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة بين الشيئين فلا يعرض
للبسيط واجاب الامام بان كل شيء لا يخلو عن الوجوب او الامتناع او الامكان
والاولان منتفيان فتعين الامكان وفيه نظر لان ما لا يخلو عنه الثلاثة انما هو
النسبة بين الشيئين المسماة بالمادة لكل شيء ولئن سلم لكن للخصم ان يمنع انتفاء
الوجوب لان البسيط عنده متقرر بذاته فيكون بتقرره واجبا بل الجواب
انه وان كان بسيطا لكن كونه هو في الخارج مغاير لكونه هو من حيث هو وهذا
التعدد كاف في تحقق النسبة واحتجوا على كون البسيط مجعولا بان جاعل المركب
جاعل لبعض اجزائه والا فاذا اجتمعت بسائط التي من جملتها الهيئة الاجتماعية
التي هي الجزء الصوري فقد تحقق المركب وان لم يوجد ذلك الجاعل فيلزم ان لا يكون
المركب اثر الجاعل **الصحيفة الرابعة** ∴ **في لواحق الوجود**

وفيها ثلاثة فصول الاول في التعين وفيه ثلاثة مباحث الاول الماهية اذا
تحققت في الخارج يعرضها من المعاني المخصوصة اما بالماهية او بالاضافة ما لا يمكن
لشيء اخر فتتخصص بها بحيث لا يبقى امكان وقوع الاشتراك فيها فما به التخصيص
يسمى تعينا وتشخصا والمركب منه ومن الماهية هوية فالتعين صفة تميز
الموجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن وهو غير الماهية لكونها مشتركة دونه
وغير الوجود لكونه متاخرا عن الوجود بالطبع واختلفوا فيه فقال المحققون انه
ثبوتي وزعم قوم انه عدمي والحق هو الاول لانه لو كان عدميا فلا يخلو اما ان يكون
عدما للاطلاق او لما لا يستلزم عدمه عدم الاطلاق ولا يكون كذلك فان كان
الثاني لزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى فلا يتميز شيء منها عن الاخر والتعين ليس
كذلك وان لم يكن وجد بسبب احد العدمين عن الاخر فاما ان يوجد عدم الاطلاق
دون ذلك العدم او بالعكس وفي الاول يجب كون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا معا
وفي الثاني كون الشيء مطلقا ومعينا معا وكلاهما محال وهذا برهان بديع واحتجوا
عليه بوجوه ضعيفة الاول ما قال الامام انه لو كان عدميا فاما ان يكون عدم تعين اخر
او عدم اللاتعين فان كان الثاني يكون ثبوتيا لان اللاتعين عدمي وعدم العدم
ثبوت وان كان الاول فان كان ذلك التعين عدميا كان هذا ثبوتيا وهذا مثله

وان كان ذلك ثبوتيا كان

فكان ثبوتيا وفيه نظر لانه ان اراد باللاتعين مجرد هذا المفهوم فلا نسلم الحصر
لجواز ان يكون عدم شيء اخر غير التعين واللاتعين وان اراد به ما يصدق عليه اللاتعين
فالحصر مسلم لكن لا نسلم كونه عدميا ولئن سلمنا لكن قد بينا ان نقيض العدمي لا يجب
ان يكون وجوديا مثل العمى واللاعمى الثاني هذا الحيوان وجزئيته هذا الحيوان ثابتة
وجزء الثابت ثابت فالهذية ثابتة وفيه نظر لان كون الهذية ثابتة لا يجب
كونها ثبوتية اذ العدمي قد يكون ثابتا كما ان الشخص الاعمى وجزئيته انه اعمى ثابت
مع انا لا نسلم كون العمى ثبوتيا الثالث لو كان عدميا لا يكون متعينا في نفسه فلا
يعين غيره وهذا لمحض عين النزاع احتج المانع بوجوه الاول لو كان التعين
ثبوتيا لكان له ماهية كلية فيحتاج الى تعين اخر وتسلسل وجوابه لا نسلم انه لو
كان التعين ثبوتيا لكان له ماهية كلية لم لا يجوز ان يكون التعينات متغايرة بالماهية
والاشتراك لفظيا وحينئذ يكون تعين التعين عين ماهيته الثاني لو كان انضيافه لو كان م
الى الماهية موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين اخر وتسلسل لا يقال تميز الماهية
بنفسها لانا نقول هذه اشخاص النوع واحد فلا تتميز الا بزائد والجواب انها تتميز
بوجودها الخارجي الثالث تعين الشخص الذي لم يشارك في نوعه ان كان بالماهية
او بالفاعل انحصر نوعها في الشخص هذا خلف وان كان بالقابل فتعين القابل

اي عن التعدد

بعا بل آخر تسلسل وان كان بالمقبول وهو التشخص دار والجواب لم لا يجوز ان يكون
بالماهية والوجود الخارجي وحينئذ لا يلزم الانحصار ولا بالفاعل مع استعدادات
تعرض للقابل باسباب حادثة وانما ذلك منقوض بالوجود فانه متعدد مع انه
بالفاعل ولا يلزم الدور لجواز ان يكون تحقق التعين بماهية القابل لا بتعينه ولا يتوقف
التاثير على التعين بل على الوجود ت تقيد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية لان
الكلي المتصف بكلي آخر لا يصير بحيث يمنع من تصور الاشتراك فيه لان الموصوف
والصفة والاتصاف جميعها كليات فان قلت اذا قيدنا كليا بكليات فكل
قيد يجعلها اخص مما قبله فلم لا يجوز ان ينتهي الى حد يختص بواحد بحيث لا يمكن وقوع
الاشتراك فيه وانما لم يجوز ان يكون كل واحد من الكلي او الكليات يفيد تعين
الآخر وتخصصه حتى يصير المجموع مختصا بواحد كما في خاصة المركب قلت كل معنى
كلي يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية لان فرض التشخص ليس الا ان يفرض
ذلك المعنى موجودا متشخصا وذلك لا يقف على حد فكل كلي يقيد فهو وان صار بحيث
المفهوم اخص لكن لا يصير بحيث يقف اشخاصه على حد لا يتجاوز عنه حتى ينتهي الى حد
يختص بواحد بل يمكن للعقل ان يفرض اشخاصا غير متناهية فحينئذ الاولى الكلي
من تقيد الكليات نعم قد يصير بحيث يختص بواحد من الموجودات الخارجية لكن ذلك

اجل من المقصد ان المعين

لا يمنع العقل عن تصور شخص آخر ح في علة التعين قالوا الماهية ان اقتضت
تعينا كان نوعها في شخصها كماهية الواجب والافلاك وان لا بد من علة سواها غير مباينة
لان نسبتها الى الكل واحدة والملاقية لا يمكن حالة في التشخص لان المحل سابق على الحال
مسبوق بل بمحلاله وهو المادة وما لا يمكن بمادة بما كان تشخصه بمجرد الاضافة كالعقل
الفلك الاول مثلا وكذلك الاعراض تشخصها بالاضافة الى المادة وقد يحتاج الى
امور اخرى تكتنف بالمادة وفيه نظر اذ جاز ان يكون البسيط الا في محل التشخص لا
حالا فيه والاحلال والحق ان علة التعين حقيقة الماهية في الخارج لانا نعلم ضرورة ان
الماهية اذا تحققت في الخارج سواء كان هناك مادة او اضافة او لا هذا ولا ذاك صارت
شيئا مفردا مخصوصا لا يمكن فيه التعدد والاشتراك اصلا ولا معنى للتعين سوى ذلك
فعلم ان تحقق الماهية وحده كان في تعينها فهو علة التعين وتعدد الاشخاص انما
يكون بتعدد الوجودات للماهية ف في الوحدة والكثرة وفيه ابحاث
فا الوحدة غنية عن التعريف ووجودية لان الكثرة وجودية قطعا وهي مركبة
من الوحدات فيكون الوحدة ايضا وجودية وهي غير الوجود لان الكثير مع اعتبار
انه كثير موجود وليس بواحد وغير التعين مثل ذلك ب المقول عليه الواحد
قد يكون عددا وقد لا يكون اما الاول فجهة وحدتهما ان كانت مقومة لهما فهما الواحد

بالجنس او بالنوع وقد مر ان الواحد بالجنس والفصل وان كانت عارضة لهما فهما
الواحد بالموضوع والمحمول كالكاتب والضاحك وكالثلج والقطن وان لم يكن مقومة
ولا عارضة فهما الواحد بالنسبة كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة
فان جهة الاتحاد وهو النسبة ليست مقومة ولا عارضة للمنتسبين بل للنفس والملك
واما الذي لا ينقسم عددا فيقال له الواحد بالشخص وهو ان لم يقبل الانقسام ولم يكن
له مفهوم سوى ذلك المعنى فهو الوحدة وان كان فان كان له وضع فهو النقطة
والا فالنفس والعقل وان قبل القسمة فان كانت اجزاؤه متشابهة فهو الواحد
بالاتصال سواء كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط ويقال
ايضا واحد بالاتصال لخط محيط بالزاوية ولما تلاقى طرفاهما كالمنحني بالطبع
او بغيره وان لم يكن اجزاؤه متشابهة فهو الواحد بالاجتماع ويقال لاتحاد الاثنين في
الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي
الاضافة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء
موازاة ح اختلفوا في اتحاد الاثنين بالذات فذهب الجمهور الى امتناعه
ومال اليه قوم من اتباع الفلاسفة فقال بعضهم باتحاد النفس مع البدن
وبعضهم باتحاد النفس مع العقل الفعال وبعضهم باتحاد العاقل مع المعقول واليه

ذهب

ذهب الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذهب اليه ايضا قوم من متصوفة الاسلام
ووجد ايضا في الانجيل ان المسيح قال باتحاده مع الله كما سنورد نصه في قسم
الكلام ومعنى الاتحاد ان يصير شيء واحد واحدا اخر بعينه من غير استحالة
وتركيب حتى يكون هناك شيء واحد هو هذا وذاك بعينهما واستدلوا على بطلان
الاتحاد بانهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما
او احدهما فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد لا بالمعدوم ولا بالموجود ولقائل ان
يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين لما بقي الاتحاد وانما يكون كذلك
ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود
واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل فان قلت حينئذ يرجع الى الحد المستمر
اب قبل لانهما قبل الاتحاد كانا موجودين بوجودين فبعد الاتحاد ان كانا موجودين
بوجود واحد يلزم انعدام احدهما قلت هذا انما يلزم لو انتفى احد الوجودين
لم لا يجوز انه كما اتحدت الذاتان اتحد له الوجودان والتعينان ح ايضا
تصور مفهوم الكثرة ووجودها ضروريان وهي غير الوجود وغير التعين لان
الواحد باعتبار انه واحد موجود ومتعين وليس بكثير ويقال لها العدد
والاعداد انواع مختلفة بالخواص اللازمة كالصم والمنطقية الموجبة لاختلافها

بالفصول وقوام كل نوع بالوحدات التي فيه لا بالاعداد التي فيه فالستة
ليست متقومة بثلثين اذ ليس تقومها بهما اولى من تقومها بالاثنين والاربعة
بل بست مرات وحدة وكل اشياء اشتركت في النوع فهي المثلان والا فالمتخالفان
ويعمهما الغيرية والمتخالفان قد يكونان متقابلين وهما الكونان والمتقابلان
هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وتقابل اقسامه
اربعة لانهما ان كانا وجوديين فان كان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان
والا فالضدان وان كان احدهما عدميا فان اشترط فيه موضوع قابل للوجودي
بحسب شخصه او نوعه او جنسه فهما العدم والملكة الحقيقيان وان كان بحسب
وقت يمكن حصوله فيه فهو العدم والملكة المشهوران وان لم يشترط ذلك فهما
السلب والايجاب اعني النقيضين ويكون احدهما كاذبا فقط وسائر المتقابلين
يجوز ان يكذبا وههنا بحث لانهم اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية
الخلاف وان يتعاقبا على موضوع واحد وحينئذ لا يكون تقابل الوجوديين
منحصرا في القسمين لان مثل تقابل السواد والصفرة والانسانية والفرسية مع
جواز ارتفاعهما مع صدق التعريف عليه وكذا القسم الثاني ان اشترط كون العدمي
عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير القسمين كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان

لم يشترط يكون هذا التقابل غير السلب والايجاب اذا لم يشترط موضوع قابل مع انه
ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وهم ايضا صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون
عدم الوجودي وانما خص في هذه الاقسام تقابل العدم مثل العمى واللاعمى
[بحث] في الحدوث والقدم الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والقدم
كون الوجود غير مسبوق بالعدم وقال قوم من المتكلمين الحدوث هو الخروج من العدم
الى الوجود ثم الحدوث اما اضافي وهو الذي ذو وجود سابق اقل مما مضى من
وجود آخر واما مطلق وهو اما زماني اذا كان الوجود مسبوقا بالعدم واما
ذاتي اذا كان الوجود من الغير لانه حينئذ يكون استحقاق الوجود من الغير وعدم
استحقاقه بالذات وما بالذات قدم من استحقاق الوجود مسبوق بعدم استحقاقه
ويعلم من ذلك ان الاشتراك انما هو في لفظ الحدوث والقدم في مقابلة الحدوث فيكون
القدم ايضا ثلاثة الاول غير الحدوث الخاص من الثاني والثاني من الثالث والعدم بالعكس
وقيل الحدوث والقدم عدميان لان الحدوث لو كان وجوديا كان
يكون حادثا او قديما والاول يوجب التسلسل والثاني قدم الحادث وكذا القدم
لو كان يلزم حدوث القديم ولو كان قديما تسلسل والجواب ان حدوث الحدوث
وقدم القدم نفس ذاتهما كما مر خاتمة في التقدم والتأخر اقسام التقدم

بل الوجودي

خمسة فا التقدم الزماني كتقدم الاب على الابن ب التقدم بالرتبة اما وضعيا
كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدأ من الامام او طبيعيا كتقدم الجنس على النوع اذا
ابتدأ من الجنس او بالعكس ان ابتدأ من النوع ج التقدم بالذات ويقال له التقدم
بالعلية ايضا وهو تقدم المؤثر الموجب على الاثر مثل حركة الاصبع مع حركة الخاتم د
التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه للمتاخر غير مؤثر كتقدم الجزء على
الكل والشرط على المشروط ه التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل قيل
عرف الحصر بالاستقراء ونقض بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض اذ ليس ذلك
بالزماني لامتناع ان يكون للزمان زمان ولا بشيء من الاقسام الباقية وفيه نظر
اذ المراد بالتقدم الزماني ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع مع المتاخر
في زمان واحد وهذا اعم من ان يكونا زمانيين او غير زمانيين او احدهما زمانيا دون الآخر
[illegible] ويمكننا الحصر بان نقول لا يخلو من ان يجب كون المتقدم مع قبليته
لا يجامع المتاخر في زمان واحد او لا فان كان فهو الزماني وان لم يجب فلا يخلو من ان
يجب كون المتقدم محتاجا اليه او لا فان وجب فلو كان مؤثرا فهو بالذات والا فبالطبع
وان لم يجب فان كان الترتيب معتبرا فهو بالرتبة والا فبالشرف واقسام التاخر
تقابل اقسام التقدم الصحيفة الخامسة ∴ في لواحق الماهية
وفي

وفيها ثلثة فصول فا في معنى الواجب والممكن والممتنع كل ما يتصوره
العقل فهو بالنسبة الى الخارج اما واجب او ممتنع او ممكن لانه ان اقتضت
ذاته وجوده في الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه فهو الممتنع
وان لم يقتض شيئا منهما فهو الممكن فيكون لذاته ان لا يقتضي شيئا منهما فالواجب
بالذات ما يقتضي لذاته وجوده في الخارج والممتنع بالذات ما يقتضي لذاته
عدمه والممكن ما يقتضي لذاته ان لا يقتضي شيئا منهما ونعلم من ذلك ان شيئا
منها لا ينقلب الى الآخر لان مقتضى الذات لازم لها فلو انقلب لتغيرت الذات
نعم قد يصير الممكن واجبا بغيره كالمعلول عند المقتضي وممتنعا بغيره كما يكون عند
المانع لكن ذلك لا يخرجه عن كونه ممكنا بذاته فان قيل ان اردتم بالاقتضاء
الاقتضاء التام فحينئذ يكون الممكن ما لا يكون ذاته مقتضيا للوجود والعدم
بالاقتضاء التام ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مقتضيا لاحدهما في الجملة فحينئذ
يكون احد الطرفين اولى من الطرف الآخر ويجاب عليه بجواز ان يقع بلا مرجح وان
اردتم به الاقتضاء مطلقا فجاز ان يتخلف الوجود عن الواجب والعدم عن الممتنع
قلت نعني به الاقتضاء التام وسنبين انه لا يمكن ان يكون احد
طرفي الممكن اولى به لذاته بحيث يكون تلك الاولوية غير موجبة لذلك الطرف واعلم

موضع الفصل الاول من القسم الثاني من الصحيفة السادسة

انه ليس المراد بقولنا ذات الممتنع يقتضي عدمه ان ذاته في الخارج تقتضي ذلك
اذ ليس لذاته تحقق في الخارج اصلا بل هي مخترعات العقل فكيف يقتضي فيه
شيئا بل المراد انها في العقل يقتضي ذلك اي اذا حدث في العقل وجد لها هذا
الاقتضاء وان لم يوجد فلا واما ذات الممكن والواجب فيها يقتضيان الامكان
والوجوب في العقل وفي الخارج ايضا اما ذات الواجب فلدوام تقررها في الخارج
واما ذات الممكن فبشرط ان يوجد فيه واذا عرفت ذلك فنقول
الوجوب الذاتي هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات والامتناع الذاتي ضرورة
العدم بسبب الذات والامكان الذاتي عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب
الذات وذلك لانه اذا تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات فهو الوجوب
الذاتي فرضنا انه تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات وان لم يتحقق لم
يتحقق الوجوب فرضنا انه لم يتحقق الضرورة المذكورة وكذا الامتناع والامكان
ويعلم من ذلك ان مفهوم الوجوب والامتناع والامكان اعتباري لكونه
نسبة ويجيء في باب النسب انها كلها اعتبارات وههنا بحث آخر
يختص بالامتناع والامكان وهو انك قد عرفت ان اقتضاء الذات فيهما انما هو
بحسب العقل فان قيل نحن نعلم بالضرورة ان امتناع اجتماع النقيضين وامكان

زيد

زيد قبل حدوثه اولا متحققان في الخارج سواء وجد فرض فارض ام لا قلت
معنى الامتناع كما عرفت ضرورة العدم باقتضاء الذات في العقل وهذا المعنى
حاصل لاجتماع النقيضين فيتحقق في الخارج انه في العقل يقتضي ضرورة عدمه في
الخارج فظهر ان الامتناع امر حقيقي وكذا الامكان فتامل في هذا الموضع
وسنعود اليه قال فيه بحث فيما قالوا في الوجوب اختلفوا في ان وجوده
واحتج من قال انه وجودي بوجوه قا انه اكد الوجود وهو الذي بالعلم
وفيه نظر اذ نفي قابلية العدم مؤكد مع انه عدمي ثم انه مقتض لثبات
الوجود وفيه بحث اذ المقتضي هو الذات سلمنا لكنه قال الامام انه نقيض اللاوجوب
المحمول على المعدوم فيكون وجوديا وفيه نظر لما عرفت ان نقيض العدمي جاز ان
يكون عدميا وايضا قد عرفت في المنطق ان المعدولة يقتضي وجود الموضوع
فالصادق حينئذ سلب الوجوب لا ايجاب اللاوجوب وذلك البعض كون
الوجوب ثبوتيا واحتج المنكرون بوجوه قا لو كان ثبوتيا لكان اما
نفس الماهية او داخلا او خارجا والاول والثاني باطل لانه نسبة والنسبة
متاخرة والثاني ايضا يقتضي تركب الواجب والثالث يقتضي جواز كون
الواجب ممكنا اذ الخارج محتاج فيكون ممكنا وحينئذ جاز زواله عن الواجب

والجواب انه لا يلزم من امكان الشيء جواز زواله لجواز ان يصير واجبا بغيره وههنا
وجب بالذات ح لو كان وجود ما للامكان له وجود وهو يشارك غيره فيه ويمتاز
بخصوصيته فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب انقضا فهابه كان للوجوب وجوب
وتسلسل والا امكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا والجواب
ما مر وبان وجوب الوجوب عينه ح هو نسبة فيكون خارجا وحينئذ يكون
ممكنا واجبا لوجوب سببه فللواجب وجوب قبل هذا الوجوب والجواب ان وجوبه
بالذات لا بوجوب الذات سلنا ما قيل فيه والحق انه وجودي لكنه اعتباري كما عرفت
ح في الامكان اختلفوا فيه فقالت الفلاسفة انه وجودي وانكره المتكلمون
واحتج الفلاسفة بوجوه ا انه مقابل للامتناع العدمي والجواب انه
ليس نقيضا له ولئن سلم لكن قد بينا ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا وعارضه
الامام بانه مقابل للوجوب الوجودي ب ما ذكره الشيخ انه لو كان عدميا لما كان
الشيء في نفسه ممكنا اذ ليس بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق والجواب
ان الاول كون الامكان هو سلبيا والثاني سلب الامكان بالكلية ج نقيضه
اللاامكان عدمي وجوابه ما مر واحتج المتكلمون بوجوه ا لو كان ثبوتيا
وهو متقدم على وجود الممكن فان قام به يلزم قيام الوجودي بالمعدوم وان قام
بغيره

بغيره يلزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك ضروري البطلان سواء كان ذلك الغير
مادة الممكن كما ذهب اليه الفلاسفة او غيرها وجوابه انه اعتباري فجاز قيامه بالمعدوم
ب هو نسبة فلو كان وجوديا كان من انواع الوجود ويلزم ان يكون الممكن قبل
وجوده اما واجبا او ممتنعا وجوابه انه وجودي لكنه اعتباري فجاز تقدمه
ج ما قال الامام انه لو كان ثبوتيا لكان مشاركا للغير في الوجود ومخالفا بالخصوصية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب وجوده كان
الامكان واجبا بذاته ويلزم ان يكون الممكن واجبا لاشتراط وجود الامكان بوجوده
وان امكن كان له امكان آخر وتسلسل او ينتهي الى ما وجب وفيه نظر اذ امكان الامكان
عين ذاته سلنا ما قيل فيه والحق انه مفهوم اعتباري كما مر خاتمة
كل ممكن محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده وهو وجوب اقتضاه علته
التامة والثاني لاحق وهو الوجوب بشرط المحمول والامكان قسمان احدهما الاصلي
وهو المعنى المذكور والثاني الامكان الوقوعي وهو ما يكون عند حصول الاستعداد
وجمع الشرائط وارتفاع الموانع ويسمى هذا الامكان الاستعدادي وهو بالنسبة الى
الاستقبال يسمى امكانا استقباليا الصحيفة السادسة في لواحق
الوجود والماهية وهي العلية والمعلولية وهي قسمان الاول

في العلة وفيه فصول **فا** في اقسام العلل العلة ما يحتاج اليه
الشيء وهي اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه وجود الشيء او غير تامة وهي بخلافه
لانها اما جزء لذلك الشيء اولا والاول علة الماهية والثاني علة الوجود وعلة
الماهية اما ان يكون بها الشيء بالقوة وهي العلة المادية او بالفعل وهي العلة
الصورية وعلة الوجود اما ان يكون بها الوجود اولا والاول هو العلة الفاعلية والثاني
ان كان لاجلها الوجود فهي العلة الغائية والا فهي الشرط ويندرج فيه عدة اشياء
مثل الموضوع كالثوب للصبغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين
للنشار والوقت كالصيف للاذى والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال
الدهن للقصار وزوال الرطوبة للاحراق ولما كانت هذه الاشياء راجعة الى
تتميم العلة الفاعلية جعلها الحكماء في سلك العلة الفاعلية فلذلك جعلوا العلل اربعا
وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او
باسمائها الاخرى كما يقال للعلة الماهية جزء وركن وذاتي ومقوم ويقال للمادية
باعتبار كونها مشتركة بين الصور مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض
والعدمي جاز ان يكون جزءا للعلة التامة كعدم المانع وهل يجوز ان يكون جزءا للعلة
الفاعلية ام لا فيه خلاف فمن زعم ان العدم لا يتعلق به منع ومن علم انه يتعلق به

سلم

سلم ومنها حق **ب** في العلة الفاعلية وفيه مباحث **فا** العلة
الفاعلية هي ما به وجود الشيء وهو اما مختار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
واما موجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الاثر وكل منهما اما علة للوجود او للبقاء
وقد يكون للشيء الواحد علة لهما معا لان المؤثر اذا كان مفيضا للوجود افاضة تامة
يستغني الاثر معه عن الغير كمماسة النار للاحتراق فانها كافية في وجوده وبقائه
وقد يكون علة للحدوث دون الآخر كالبناء فانه مع افعاله المخصوصة علة لوجود البناء
دون البقاء فان البقاء انما يكون بسبب التيام الاجزاء والدعائم والاساطين
وامثالها وعلة البقاء جاز ان يكون مع الايجاد وجاز ان يكون بعده كاشتعال
الفتيلة لمماسة النار وبقائه بانضياف الدهن بعد الاشتعال وانكر المتكلمون
علة البقاء لاعتقادهم ان الممكن حال البقاء غني عن السبب وسيجيء هذا البحث
ج اختلفوا في ان الواحد من جميع الوجوه بدون تعدد الالات والقوابل هل يصدر
عنه اكثر من واحد ام لا فالمليون نعم واكثر الفلاسفة والمعتزلة لا واحتجوا
بوجوه **فا** لو صدر عنه اثنان فكونه مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا للآخر
قد يمكن تعقل احدهما بدون الآخر ولان النسبتين الى شيئين وغير النسبة بينه وبين الآخر
فان كان احدهما او كلاهما داخلا في ماهية المصدر لم يكن المصدر واحدا وان كانا خارجين

كانا معلولين له فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي اما الى
التركب او التسلسل والجواب ان كون الشيء مصدرا امر اضافي ويستحيل
ان الاضافات كلها اعتباريات وحينئذ يستغني عن العلة على تقدير الخروج
وايضا الاحالة فان كونه مصدرا صفة حقيقية ام لا فان لم يكن لم يتم البرهان
كما ذكرنا وان كان فان كان للمصدر جهة اخرى غير الماهية فلا يكون المصدر واحدا من جميع
الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا البرهان لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء
اصلا وتقريره من وجهين الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه
نسبة فهو اما داخل او خارج وتمم الى اخر الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه
اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا مغاير له وهو الاخر ان يكون داخلا كان
فيكون خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان ب اذا صدر عنه ا
وب يلزم صدور ا عنه مع عدم صدوره عن الجهة الواحدة لان ا ليس ب وليس ب
نقيض ب فاذا صدر عنه ب لم يصدر عنه ليس ب لامتناع اجتماع النقيضين
فلم يصدر عنه ا والا لصدر ليس ب وكذا يلزم صدور ب مع عدم صدوره ولا يلزم
ذلك في المركب لان له جهتين او جهات فيجوز الصدور من جهة وعدمه عن اخرى
وليس في كتب القوم تقرير هذا البرهان وجوابه ان نقيض وجود الشيء سلب وجوده

عنه

عنه لا سلب وجوده عن شيء اخر لاختلاف الموضوع بل هو نقيض وجوده لذلك الشيء
فجاز صدق وجود الشيء مع سلب وجوده عن شيء اخر بل كل موجود هو كذلك
فجاز وجود ب مع سلب وجوده عن ا د يستدل بتشخص الاثار وتعددها
الخ استدلالا ضروريا على اختلاف طبيعتها فتغاير الاثار دليل على تغاير المؤثرات
فمتى لم يكن المؤثر متعددا لم يكن الاثر ايضا كذلك والجواب ان الاستدلال
على الاختلاف انما كان بتخلف اثر كل واحد منهما عن الاخر لا باختلاف الاثار ولئن
سلمنا لكن صدق القضية الجزئية لا يوجب صدق الكلية والبحث فيها والحق انه جاز
صدور الاكثر مما عنه في الصحيح الثالثة ان الايجاد لا يمكن بدون صدور الاثر
الماهية والوجود وايضا ما ذكره منقوض بالنقطة المركزية فان مفهوم كونها
محاذية لهذه النقطة من المحيط غير مفهوم كونها محاذية لاخرى منه ولم يلزم في ذلك شيء
من المحالات فان قلت المحاذاة اعتبارية قلت المصدرية ايضا كذلك
ونقل عن المتكلمين سؤالان ذكرهما الامام في كتبه فا لو لم يصدر عن الواحد
الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان الا ان يكون احدهما علة للاخر اما بوسط او بغيره
وذلك باطل ضرورة واجاب بعض علماء زماننا ان معنى قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد ان الواحد من دون اعتبار شيء اخر معه لا يصدر عنه الا الواحد اما اذا اعتبر فجاز

ان يصدر عنه اكثر مثلا اذا صدر عن واحد جاز ان يصدر منه مع ذلك المعلول واحد
آخر ومنه مع ذلك الثاني ثالث وعلى هذا ثم منه مع اثنين منها ثم مع ثلاثة وعلى هذا
وحينئذ لا يلزم علية كل واحد لآخر وفيه نظر لانه لو صدر عنه واحد ثم صدر منه
وفي ذلك الواحد آخر فلا بد وان يكون له تأثير في صدور المعلول الثاني وكونه مصدرًا
للاول غير كونه مصدرًا معه للثاني ويعود الفساد المذكور بل الجواب ان يقال انما
يلزم ذلك ان لو كان كل موجود واحدًا من جميع الجهات وليس كذلك ت الجسمية
سببًا للهيولى في المكان وقبول الاعراض مع انها شيء واحد وفيه نظر لانها السببية واحدة
من جميع الوجوه بل فيها كثرة الابعاد والماهية والتالف غير ذلك واقتضاء المكان
للابعاد وقبول الاعراض للمادة وقالوا ايضا الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا معًا لان
الفاعلية غير القابلية وهما اما داخلان او خارجان الى آخر وقد مر جوابه وتمسكوا
هنا بوجه خاص وهو ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى
المفعول بالوجوب فلو كان الواحد قابلًا وفاعلًا لشيء لزم ان يكون النسبة الواحدة بالامكان
والوجوب معًا والجواب ان نسبة القبول الى الامكان العام وهي لا تنافي نسبة الوجوب
ح في العلل الباقية وفيه ابحاث فا في العلة المادية وهي ما به
الشيء بالقوة كالخشب للسرير والسطح والخط المحيط للدائرة وانما قيل العلة المادية

بالنـ

بالنسبة لما يندرج في المادة وما يستلزمها كالسطح والخط للدائرة وكذا العلة
الفاعلية لما يدخل الفاعل والمحتاج وكذلك الباقي والمادة قد تحمل الصورة لا
مشاركة آخر كالهيولى للصورة الجسمية او بها مع الاستحالة كالحجر للصورة الدمية
او لا معها اما مع الجمع كالبدن مع النفس للصورة الانسانية والسطح والخط لصورة
الدائرة او لا مع الجمع كالاشخاص للصورة العسكرية ب في العلة الصورية وهي
جزء يصير الكل به بالفعل كالصورة السريرية للسرير والصورة الحاصلة للدائرة باجتماع
السطح والخط وصورة البسائط نفس طبيعتها كصورة الماء مثلا لكنها باعتبار انها
مقومة للنوع صورة وباعتبار كونها مبدأ للآثار طبيعة اذ الطبيعة هي مبدأ قريب
للتغيرات بحل وثباته بالذات واما المركبات فقد يتركب صورها في صور
بسائطها كصورة الترياق وقد يتركب من اجتماع الاجزاء كالصور الاجتماعية ج
في العلة الغائية وهي ما لاجله الايجاد وهي علة بماهيتها اذ تعينها انما يكون في
العقل ومعلولة بوجودها اذ وجودها متوقف على تحقق المعلول والغاية ان ترتبت على
السبب دائما او اكثريًا فهي الغاية الذاتية كالموت على الذبح والاسهال على شرب
السقمونيا والا فاتفاقية كوجدان الكنز على حفر موضع وانما يكون ذلك بحذف بعض
ما لا بد منه في السببية الاكثرية د في ابطال الدور والتسلسل اما الدور

فلانه لو توقف وجود الشيء على ما توقف عليه وجوده لزم توقفه على نفسه وتقدمه عليها
فان قلت اتفقت الآراء على ان الماهية من حيث هي يجوز ان تكون علة لشيء فلم لا يجوز ان
يكون ماهية احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجوده وحينئذ لا يلزم توقف
الشيء على نفسه ولا تقدمه عليها قلت حينئذ لا يكون دورا لعدم المحذور بل انما اذ لو كانت
الماهية علة فلم يتصور تحقق معلولها وهي لا تتحقق الا بعد الوجود لما عرفت انها قبل الوجود
غير متقررة وحينئذ يعود المحال وماهية الواجب متقررة في نفس كونها ماهية
ومقتضية للوجود الخارجي ومنع الإلزام كون المحتاج الى المحتاج محتاجا الى العلة القريبة
يكفي في وجود المعلول وان لم توجد البعيدة فالمعلول الممتنع لا يحتاج الى العلة البعيدة
وفساده غير خفي على المحصل واما التسلسل فقالوا في بطلانه ان مجموع تلك
العلل ممكن لاحتياجه الى آحاده الممكنة فله علة مستقلة وهي اما كل الآحاد وهو نفسه او
كل واحد منها ولزم توارد علل مستقلة على معلول واحد بالشخص او بعضها ولزم كون علة
لعلته ولنفسه اذ علة المجموع علة كل واحد لانه لو حصل البعض بشيء آخر لكانت العلة
مع ذلك الشيء علة فلا يكون مستقلة او امر خارج عنها والخارج عن كل الممكنات لا يكون
ممكنا فهو اثبات الممكنات تالي الواجب مثلا هو المشهور عند المتأخرين في ابطال
التسلسل وفيه نظر اذ لا نسلم ان البعض ليس بعلة لم لا يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول

الى

الى غير النهاية علة اذ حينئذ لو حصل لتحقق المجموع ضرورة وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكر
ويكون علة تلك البعض ما بعد معلوله الاول الى غير النهاية وكذا علة علته وعلى هذا القياس
الى لا نهاية له وهذا منع ما خطر بالبال ولا نسلم ان الخارج عن تلك الجملة خارج عن
جملة الموجودات الممكنة وانما يكون كذلك ان لو اشتملت تلك الجملة على جميع الممكنات
وايضا ما لزم في هذا البرهان بطلان التسلسل بل ثبوت الواجب وهم في بيان ذلك
ويمكن تقرير هذا البرهان بوجه حسن وهو ان نقول علة المجموع اما ماهيته او
نفسه او بعضه او خارج عنه او المركب من الداخل والخارج والاول باطل والا لكان المجموع
واجبا وكذا الثاني والا لزم تقدم الشيء على نفسه وكذا الثالث والخامس لان اي بعض
فرض كانت علة اولى بذلك بمعنى كون العلة خارجة وهي لا بد وان يكون علة لبعض
افراد المجموع اذ لو لم يكن علة لشيء اصلا يمتنع ان يكون علة للمجموع واذا كانت علة لبعضها
يجب ان يكون طرفا للسلسلة اذ لو كان بعدها علة اخرى لكانت هي داخلة في السلسلة
لا خارجة فاذا ضاقت فعدا نهت الآحاد بها وبطل التسلسل ويلزم في ذلك ايضا كونها واجبة
والا لكانت في السلسلة وهذا التقرير ليس في كتب القوم برهان اخر اعلم ان
الاول لو وجد عدد غير متناه فلا يخلو ان يكون عدد الالوف الموجودة فيه مساوية
لعدد آحاده او اكثر او اقل والاقسام باسرها باطلة اما الاول والثاني فظاهر لان عدة

الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف وكذا الثالث لانها لو كانت اقل
كانت آحاد السلسلة مشتملة على تلك العدة مع زائد فتلك العدة اما ان يكون
في الطرف المتناهي او في الطرف الغير المتناهي فان كانت في الطرف المتناهي تتناهى
اذ كل مقطع يفرض في السلسلة يكون الآحاد بينه وبين المبدأ متناهية والا لزم انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة ايضا لان المؤلف
من جملة متناهية متناهية العدد متناه ضرورة وان كان في الطرف الغير المتناهي
يلزم ايضا تناهي السلسلة لانه لا بد وان يكون بين المبدأ ومبدأ تلك العدة من السلسلة
آحاد متناهية لما عرفت وفضل آحاد السلسلة على عدة الالوف فيكون عدة الالوف
ايضا متناهية لان الفضل الذي هو اضعاف عدة الالوف لما كان متناهيا فالالوف
اولى به ويلزم تناهي السلسلة كما مر وهذا البرهان هامشية الافكاد
واستدل العلماء على بطلان التسلسل بوجوه فقالوا لو وجدت السلسلة فيكون بعد
مرتبة من المبدأ او مراتب جملة اخرى ويكون الجملة الاولى مؤلفة منها ومن زائد فحينئذ
لا يخلو في ان ينطبق احديهما على الاخرى بان يقع الجزء الاول من احديهما في مقابلة الجزء الاول
من الاخرى والثاني في مقابلة الثاني والثالث في مقابلة الثالث وهلم جرا او لا ينطبق
فان انطبق يلزم الجزء كالكل وان لم ينطبق ينقطع آحاد الناقصة والا لم ينقطع الانطباق

وان

وان سقطت انتهت الاولى زائدة عليها بعدد متناه فهي ايضا متناهية وهذا
هو المسمى بالبرهان التطبيقي واجابوا بانا لا نسلم انه لو انقطعت آحاد الناقصة
انتهت فان تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين تلك العدة
ان يكون — مع انه غير متناه وفيه بحث ثم شرطوا في وجوب التناهي كون الآحاد موجودة
دفعة مع ترتيب وضعي او طبعي واما التي لا يكون آحادها موجودة معا كالازمنة
الماضية والحركات الخالية او لا يكون لها ترتيب كالنفوس الناطقة فيجوز ان يكون
غير متناه وانت تعرف ان هذا البرهان ستدير صحته يعم الجميع والتخصيص هدر
في المعقولات ٢ كل عدد اما زوج او فرد لانه ان انقسم بمتساويين فهو
الزوج والا فهو الفرد وكل زوج هو اقل من فرد بعده بواحد وكل فرد هو اقل
من زوج بعده بواحد وكل عدد اقل من عدد آخر فهو متناه او نقول لو كان
بعد فرد او زوج اكثر منه بواحد لكان هو بين طرفين محصورين وكل ما هو كذلك
فهو متناه لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وفيه نظر اذ لا نسلم ان
كل عدد اما زوج او فرد بل ذلك من خواص العدد المتناهي ولئن سلم لو لم ينقسم بمتساويين
كان فردا فلا نسلم لجواز ان يكون عدم انقسامه بمتساويين لكونه غير متناه
لا لكونه فردا وقال بعضهم كل عدد قابل للزيادة والنقصان بان زاد عليه شيء

على تضعيف الالف

او ينقص عنه شي وكل ما هو كذلك فهو متناه والجواب ان الزيادة والنقصان
انما يكون في العدد المتناهي اما بالنسبة الى الطرف المتناهي واما بالنسبة الى
الطرف الغير المتناهي فلا والمعتمد في ذلك انه لو تسلسلت العلل فاذا كان
بين هذا المعلول وكل واحد من عللة علل متناهية كان الكل متناهيا اذ المركب
من الاعداد المتناهية متناه والا لكان بينه وبين واحد من علله علل غير متناهية
مع انه محصور بين حاصرين وهذا ذكره صاحب الاشراق والجواب لا نسلم
انه لو كان بينه وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا وانما يجب
كذلك ان لو كان عدة تلك العلل المتناهية متناهية واما اذا لم يكن فلا والامر
كذلك ∴ قال الحكماء عدم العلة علة العدم وانكر المتكلمون وقالوا
العدم لا يعلل ولا يعلل به واحتج الحكماء بان عدم المعلول لا بد له من سبب
لامتناع ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح فذلك السبب ان كان وجوديا لا بد
وان يكون مخلا لوجود العلة والا امتنع حصول العدم فيكون عدم العلة علة العدم
لانه امتنع بدونه وان كان عدميا كان عدم العلة قطعا اذ لو كان غيره لما
كان علة لانه لو فقدت علة الوجود حصل الوجود سواء تحقق هو او لا والجواب
انه يمنع احتياج العدم الى العلة لان مذهبنا ان العدم لا يعلل واحتج

المتكلمون

المتكلمون بان العلية والمعلولية ان كانا ثبوتيين امتنع كون العدم علة ومعلولا
لاستحالة قيام الموجود بالعدم وان كانا عدميين فكذلك لانه الاثر يستدعي
حصول الاثر وذلك يستدعي اصل الحصول والعدم نفي محض فيمتنع الاثر
وكون العدم اثرا وفيه نظر لان العلة والمعلول انما يمتنع قيامهما بالعدم
اذا كانتا وجودتين حقيقيتين واما اذا كانتا اعتباريتين فلا فليتعلم
انهما كذلك ولا نسلم ان العدم نفي محض بل المعدوم كذلك والعدم حصول وتحقق
في الخارج والحق ان عدم العلة علة العدم لان العلة شي موقوف عليه والموقوف
يمتنع بارتفاع الموقوف عليه ضرورة فيكون عدم العلة سببا لعدم المعلول
وهم ان ارادوا بقولهم العدم لا يعلل ان العدم ليس له علة فذلك الى الترجيح
بلا مرجح او كون العدم في ذات الممكن وان ارادوا به انه لا يطلق عليه اسم المعلولية
وان كان كذلك فذلك نزاع لفظي لا يليق باهل المعاني وانفسهم صرحوا بالمعدوم
وسلموا ان الله تعالى يعدم الاشياء وهو القول بمعلولية العدم فان قيل
قد يرتفع العلة مع بقاء المعلول فكيف يكون علة كارتفاع البناء مع بقاء البناء
قلت انه ارتفاع بواسطة العلة الايجادية لا ارتفاع علة البقاء حينئذ
ينتفي ما هو معلوله وهو الايجاد فحاصله المعلول يجب وجوده عند وجود

علته التامة اذ لو امكن ولو تحقق فان توقف على زائد لما كانت العلة تامة والا
لزم الترجيح بلا مرجح والمقدر الممكن لا يستلزم المحال ولا امتناع اذ بالذات
محال و بالغير بعد تحقق المانع والمقدر بخلافه انتفاؤه هذا تقرير بديع والوجه
البديع ان الشرائط التامة من الفاعل والقبول التام من المعلول داخلان في العلة
التامة لانهما مما يتوقف عليه الوجود وعندهما وجود المعلول ضروري وكذا يجب
عند وجود المعلول وجود العلة التامة لانه لو صح وجوده مع عدم العلة التامة
فانه يحصل الشيء مع انتفاء ما يتوقف هو عليه وذلك محال القسم الثاني
في المعلول وفيه فصول فا في امتناع ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح
اتفقوا على ذلك الا الشاذ من الطبيعيين مثل دمقراطيس واصحابه فانهم زعموا
ان وقوع السموات اتفاقي واحتج العقلاء على بطلانه بوجوه فا ما ذكره
الشيخ وهو ان تخصيص الممكن باحد الطرفين ان كان من ماهيته فذلك الطرف واجب
له ويخرج عن الامكان وان لم يكف فلا بد من انضياف امر اليه فيحتاج الى
منفصل ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو لم يكن كافيا لزم الاحتياج الى شيء
آخر وهو عين النزاع ٢ ما ذكره الامام وهو ان الممكن ما لم يجب لم يوجد
وذلك الوجوب لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا
موجودا

موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء آخر يعرض له
ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر وفيه نظر لان الوجوب اعتباري
كما عرفت فجاز قيامه بالمعدوم وبتقدير تسليمه لم يتبع قيامه بالمؤثر اذ الوجوب
صفة الممكن وصفته التي يمتنع قيامه بغيره والقائم بالمؤثر انما يكون الايجاب
لا الوجوب وايضا هذا الا ينتقض بطرف العدم ٣ لو ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح
كان ذلك الطرف اولى به وانه متساوي الطرفين والجواب لا نسلم انه لو ترجح لكان اولى
وذهب بعضهم الى دعوى الضرورة في ذلك اذ يجزم به الصبيان والمجانين بل ما يكون من
نوع آخر واعترضوا عليه بان كون الواحد نصف الاثنين اظهر منه والتفاوت يدل
على تطرق احتمال النقيض بوجه ما وحينئذ لا يبقى اليقين التام والجواب انه يجوز ان يكون
بعض الاوليات اجلى من البعض ولعل ذلك التفاوت من تفاوت تصور المحكوم عليه وبه
دون الحكم بعد التصورات والاولى وتمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجه حسن
وهو ان نقول لو وقع احد طرفي الممكن لا لمرجح فاما ان يترجح ذلك الطرف على
الطرف الآخر او لا والاول باطل لما بينا منها والثاني يقتضي لانه ما لم يترجح لم يمتنع
الوقوع بحسب الرجحان وكذا الاولى كذا الاول فانه لو ترجح فاما ان زاد على ذلك الطرف
شيء او لا فان لم يزد لا يحصل الرجحان ايضا لانه زائد وان زاد يعود الكلام

ن ثبوت ذلك الزائد وتسلسل وهذا برهان تبع هذا ان الترجح بلا مرجح واما
الترجيح بلا مرجح فيمتنع اتفاقا في الموجب دون المختار لان نسبة الموجب الى المتساويات
واحدة لعموم فيضه وعموم قبولها فلم يكن وقوع شيء منها اولى من وقوع الآخر والا
يلزم الترجح بلا مرجح فلابد من مرجح مخصص ليتخصص تاثيره به دون غيره واما المختار
فجاز ان يرجح احد الطرفين من غير مرجح مخصص به كالهارب اذا وصل الى طريقين متساويين
والجائع اذا وجد رغيفين متساويين وشرع في تناول احدهما فانه لا يحتاج الى مرجح بل يجوز ان يرجح المرجوح

في نسبة الطرفين الى الممكن اختلفوا في ان احد طرفي الممكن هل يكون
اولى به ام لا فقال الاكثرون والاولون والآخرون لا وقال الباقون نعم ثم منهم من
قال ان العدم اولى بذاته ومنهم من ذهب الى ان العدم اولى بالموجودات السيالة
وهي الزمان والحركة والصوت وعوارضها ومنهم من قال وهم المتكلمون ان الوقوع
الطرفين اولى ومنهم من زعم ان الوجود اولى عند وجود العلة دون الشرط واحتج
الاولون بانه لو كان احد الطرفين اولى فان ذلك بسبب الطرف الآخر ولم يبق تلك
الاولوية لا يكون تلك من ذاته وان بقيت فان لم يصير الطرف الآخر اولى به لم يكن
السبب سببا وان صار فيكون كلا الطرفين اولى لكن الاولى بالذات والثانية
بالغير وما بالذات اقوى فلو صار الطرف الآخر كان ما بالغير اقوى وحينئذ لا يكون السبب

سببا

سببا هذا خلف وفيه نظر لان اولوية الطرف الآخر تستلزم الوجوب ليكون مع السبب
دون الاولوية الاولى فيكون اولى واحتج الثاني بانه لو لم يوجد شيء اصلا ولا
تحقق ما يشترط في عدم الممكن كان عدمه متحققا فرضا دون الوجود فانه لم يتحقق
علته التامة امتنع تحققه فيكون العدم اولى ولان العدم اسهل وقوعا من الوجود
لانه يكفي له انتفاء جزء من اجزاء علته التامة دون الوجود فانه ما لم يتحقق جميع اجزاء العلة
لا يتحقق والجواب عن الاول انه ان وقع العدم لذاته لزم الترجح بلا مرجح وانها لا تكون
الاولوية لذات الممكن وان وقع لذات الممكن يلزم ان يكون الممكن ممتنعا لاستقلالها حينئذ
بالاقتضاء وعن الثاني ان سهولة الوقوع لا توجب كونه اولى به لذاته واحتج الثالث
بان العدم لو لم يكن اولى بالسيالات لجاز عليها البقاء والتالي باطل وهذا قريب واحتج
الرابع بان الوقوع ارجح فيكون اولى وهذا الصالح سعيد واحتج الخامس بقوله انه يصلح
حينئذ والجواب انه حينئذ يجب ان يكون العدم اولى لوقوع جميع ما يحتاج الى كونه
واقعا الا ان يراد اولوية الوجود بالنسبة الى غير ذلك الوقت وذلك ايضا غير ممتنع
واحتج ان احد طرفي الممكن جاز ان يكون اولى به اما لذات الممكن او لكون ذلك الطرف اقل
شرطا او اكثر وقوعا او اسهل لكن تلك الاولوية لا تستقل احد يكفي في وقوع ذلك الطرف
والا فلا يخلو من ان يمتنع بها وقوع الطرف الآخر او لا فان لم يمتنع يلزم انقلاب الممكن

وان لكن توقف الوقوع على عدم سببه فلذلك فلا يكون كافية ح **في علة حاجة**
الاثر الى المؤثر اختلفوا في ذلك فقال كثير من المتكلمين انها الحدوث وهو الخروج
من العدم الى الوجود ومنهم من زعم ان الحدوث شطر العلة والشطر الاخر الامكان ومنهم
من ذهب الى ان الحدوث شرط العلة والعلة الامكان وقالت الفلاسفة وجمهور
المحققين انها الامكان ولا مدخل للحدوث فيها واحتج الاول بان الممكن انما يحتاج
الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اذ لا شيء ماهيته بذلك لو اذا خرج تعذرت
الحاجة لكون وجوده حينئذ اولى كما في البناء فانه اذا حدث استغنى البناء فلو لم يكن
الباني بعد ذلك حاضرا فالمحوج هو الحدوث واحتج الثاني والثالث بان الامكان
هو كون الشيء غير مقتض لشيء من الطرفين محتاجا في ترجيح احد الطرفين الى مرجح لكن
مع انضمام الحدوث الى الحاجة لاجل الحدوث كما مر وفيه نظر لانهم ان ارادوا بالعلة العلة
الغائية فليس الكلام فيها بل في الفاعلية فلا يبقى النزاع وان ارادوا بها الفاعلية
فباطل من وجهين الاول انه مناقض لان الحدوث لو كان علة الحاجة لما بقي الحاجة بعد
الحدوث لكنهم قالوا ان الحادث بعد الحدوث يحتاج الى المؤثر ح لو كان كذلك لكانت
الحاجة متاخرة عن الحدوث فيكون الحادث قبل الحدوث وحالة الحدوث مستغنيا
عن الغير فيكون حدوثه بذاته هذا خلف واستدل الامام على بطلان هذه الثلاثة

بان

بان الحدوث مسبوق في الوجود بالعدم وهو كيفية الوجود فيكون متاخرا عن الوجود
المتاخر عن تاثير الفاعل فيه المتاخر عن الحاجة الى الفاعل المتاخر عن علة الحاجة وجزئها
وشرطها فلو كان الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب
ولهم ان يقولوا لا نسلم ان الحدوث مسبوق في الوجود بالعدم بل هو الخروج من العدم
الى الوجود وليس لكن نقول ان المحوج هو هذا المعنى ويمكن تقريره على وجه يسقط
السؤال وهو ان يقال الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر عن الحاجة الى
اخر واحتج الفلاسفة بان عدم اقتضاء الماهية للطرفين محوج ضرورة الى
مرجح احدهما وذلك هو الامكان فالمحوج هو الامكان وعارضوهم بان الامكان لو كان
علة الحاجة لزم احتياج عدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان المؤثر يستدعي حصول
الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا والجواب لا نسلم ان العدم نفي محض بل هو مفهوم
يمكن تحققه وزواله واختلفوا في مسئلتين تفرعتا على هذا الخلاف الاولى
ان الممكن حال بقائه هل يستغني عن السبب ام لا الثانية ان اثر الشيء هل يجب ان يكون حادثا ام
لا فمن قال بعلية الحدوث قال فيهما نعم ومن ذهب الى علية الامكان قال لا
د **في ان الاثر حالة البقاء هل يستغني عن السبب ام لا** اختلفوا في ذلك فقال من
زعم ان علة الحاجة هي الحدوث نعم وقال الباقون لا واحتج الاولون بان المحوج حال

بقاء الاثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا فان لم يكن فظاهر وان كان فالاثر ان كان الوجود الحاصل لزم تحصيل الحاصل وان كان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي والجواب انه يؤثر في بقاء الوجود واحتج من قال انه لا يستغني بانا بينا ان علة الحاجة الامكان وهو لازم للماهية فهي ابدا محتاجة فان قلت لم لا يجوز ان يصير الوجود اولى به حال البقاء فيستغني قلت هذه الاولوية المغنية ان كانت حاصلة عند الحدوث لزم الاستغناء حال الحدوث وان لم يكن فهو امر حدث حال البقاء وكل حادث فله محدث فيكون هذه الاولوية مستندة الى المؤثر والبقاء مستند اليها فيكون البقاء مستندا الى ذلك المحدث وهو المطلوب وللخصم ان يقول نحن ندعي ان الحادث لا يحتاج في بقائه الى منفصل يؤثر فيه حال البقاء ولا يلزم من اسناد الاولوية الى محدث كون ذلك المحدث مؤثرا في البقاء وانما يلزم ذلك ان لو كان مؤثرا في دوام الاولوية المؤثرة في البقاء ويمكن ان نستدل على هذا المطلوب بوجه اخر وهو ان الطرف الباقي اما ان يكون اولى من الطرف الاخر او لا فان لم يكن فلا بد من مؤثر يحفظ وجوده والا لزم الترجيح بلا مرجح وان كان فتحقق الاولوية اما ان يكون اولى من لا تحققها او لا فان لم يكن يحتاج الى مؤثر مديم كما بينا فالبقاء محتاج الى محققها فيلزم احتياج البقاء الى مديم وان كان فيعود الكلام

في تلك

في تلك الاولوية ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى الاحتياج ثم بعد كل طرف متحقق الى اسناد الطرف الاخر واسناد الطرف الاخر الى البقاء ومنه ان الحق كتب [illegible]

٥ المعلول الشخصي لا يجتمع عليه علتان مستقلتان اي لا تؤثران فيه معا والا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة وحينئذ يمتنع تاثير الاخرى فيه لامتناع تحصيل الحاصل فيلزم كونهما غير مؤثرتين لكن يجوز ان يكون له علتان مستقلتان يكون كل واحد منهما على البدل كالصلي الخارج والتدوير لحركة الشمس واما المعلول النوعي فهو يجوز ان يجتمع عليه علتان مستقلتان على معنى ان بعض جزئياته يقع بعلة وبعضها باخرى كوقوع افراد السخونة بالنار وبعضها بشعاع الشمس وبعضها بالحركة قيل الطبيعة النوعية محتاجة الى هذه العلل لذاتها والا لكانت غنية عنها لذاتها فلا يعرض لها الاحتياج اليها واذا كانت محتاجة فلا تتخلف بالغير واجابوا بانه لا يلزم من عدم احتياجها اليها لذاتها غناها عنها لذاتها لجواز ان لا يكون شيء منهما لذاته وفيه نظر لان كل مفهوم فهو بالنظر الى نفسه اما ان يكون بحيث يجوز ان يوجد بدون هذا او لا فان جاز فهو غني عنه لذاته والا فمحتاج لذاته بل الجواب ان يقال لا نسلم ان الطبيعة يعرض لها الاحتياج اليها بل انما يعرض الاحتياج لفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي

عنه عن كل واحد من العلل المعينة ويحتاج الى علة ما لكن كل واحد من العلل ثم
انتفت وجود فرد منها لزمه الطبيعة لاشتمال ذلك الفرد عليها

القسم الثاني في الاعراض

وفيه اربع صحائف لان البحث اما في الادراك او المدرك او فيما يتبعهما ثم المدرك اما مدرك بالحس اولا فانحصرت في اربع صحائف

الاولى في الادراكات

وفيه خمسة فصول

فا في مطلق الادراك ذكر الشيخ في الاشارات ان ادراك الشيء
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وهذا هو راي جمهور
الفلاسفة وفيه بحث لان الادراك صفة المدرك وكون حقيقة المدرك
متمثلة او تمثل حقيقته صفتها لا صفة المدرك فكيف يجوز تعريفها بالآخر وايضا
اخذ في تعريفه المشاهدة وهي نوع من الادراك فيتوقف بالاخص وكذا اخذ فيه
مترادفات الادراك وفيه دور الا ان يقال المراد به اللغوية لكنه مع تعسفه لا يفيد
في المشاهدة لانها ليست هنا لغوية والحق ان معنى الادراك بين عند العقل اذ كل
احد يفهمه بلا تكلف ثم لا بد في الادراك من قوة بها يصل المدرك الى معنى المدرك وحينئذ
يتحقق ثلاثة امور تلك القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى وحصول ذلك المعنى
عنده فتلك القوة هي الحاسة في الادراك الحسي والبصيرة في النفسي والوصول

هو الادراك

هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة المدرك واذا عرفت ذلك فنقول
الحس اذا تأثر عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيه فيدرك المحسوس ويلتفت
النفس اليه فتدركه وتميزه فادراك الحس هو الاحساس وادراك النفس سواء
كان مستفادا من الحس اولا هو العلم والمشاهدة هي ان يدرك الجزئي حاضرا في الخارج
ويندرج فيه المشاهدة الحقيقية وهي ادراك عين الحاضر في الخارج والخيالية وهي
ادراك شبح الشيء على انه نفس الحاضر في الخارج فان قيل لا نسلم ان الحس
مدرك لم لا يجوز ان يكون مدرك المحسوسات ايضا النفس بان يتأثر الحس عن
المحسوس فيدرك النفس ويدل على حقيته ذلك وجهان فالاول ان الحس لو ادرك
لكنا مدركين مرتين ونحن قاطعون ببطلان ذلك ثم عند التفات النفس الى غير
واستغراقها فيه لا يدرك الحس مع ملاقاة المحسوس والجواب عن الاول انا نعلم
ضرورة انا نحس باصبعنا حرارة النار ونجد فيها حلاوة العسل ويدرك الالم
والوجع بجوارحنا فانكاره مكابرة وعن المعارضة الاولى بمنع التالي وعلى الامتناع
فبعد تسليمه انما هو لعدم التراخي بين الادراكين وعن الثانية ان النفس حينئذ
لا تدرك احساس الحاسة وان كان محققا ولذلك اذا اشتد الاحساس ينصرف
النفس عن الفكر اليه او نقول القوى تابعة للنفس فعند استغراقها تتابعها واذا كان

ذلك فنقول لما كانت الحواس عشرا خمسة خارجة التي هي المشاعر وخمسة داخلية
كانت الادراكات اثنى عشر قسما وسيجي بعد ذلك على التفصيل ب
في معنى العلم اختلفت الآراء فيه فذهبت الفلاسفة الى انه كسبي وقال قوم من
المتاخرين انه بديهي اما الفلاسفة فجعلوه تارة وجوديا وتارة عدميا لانهم عرفوه
مرة بانه حصول صورة الشيء في العقل وبعضهم بانه تمثل حقيقة الشيء عند المدرك
ومرة بانه سلب المادة كما ذكر في الهيات الشفا وكلا التوجيهين فاسد
اما الاول فلما عرفت ان حصول الصورة او تمثل الحقيقة ليس صفة للعالم والعلم
صفة له وابطله الامام بانه حينئذ يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا او باردا او
بانه يلزم حصول تمام ماهية الجبل بعظمته في العقل وذلك ضروري البطلان وفيهما
نظر لان الموجود ذاتها لا امثالها وجاز ان يكون صورة الصغير مثل صورة الكبير كصورة
الانسان الصغير لصورة الكبير واما الثاني فلانا متى علمنا شيئا وجدنا كوننا عالمين
حالة مميزة حصلت بعد ما لم تكن وما هو كذلك فلا يكون عدميا ومثله هو
متمسك الفلاسفة في كون النسب وجودية وابطله الامام بوجهين الاول لو كان عدميا
لصدق على المعدومات وفيه نظر لان العدمي قد يشتمل على قيد وجودي كالعمى فلا يلزم
صدقه على المعدومات الثاني لو كان عدميا لكان عدم الجهل ضرورة اذ هو مقابله

فان كان

فان كان عدميا كان العلم عدم العدم فيكون وجوديا وان كان وجوديا كان الخلو
عنه عدميا وليس كذلك وفيه بحث لان سلب العدمي جاز ان يكون عدميا كما عرفت
فيما سلف واما القائلون بكونه بديهيا فاستدلوا عليه بوجهين الاول ان غير العلم
لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم بغيره لزم الدور واجيب بان تصور الغير موقوف على
حصول العلم لا على تصوره فلو توقف تصوره على الغير لا يلزم الدور وفيه فساد
آخر وهو ان مسلك التعريف لا يوجب كونه غنيا عنه الثاني كل احد يعلم بالضرورة
علمه بوجوده والعلم المخصوص جزؤه فهذا العلم وجزء البديهي بديهي واجيب
انه ان اريد انه يعلم ماهيته علما بوجوده فلا نسلم انه يعلم الماهية وان اريد انه يعلم
ان العلم بوجوده حاصل له فمسلم لكن لا يلزم منه العلم بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء
يكفي فيه تصوره بوجه ما وهذا الخصم وجد في اقوالهم والحق ان معناه واضح
عند العقل اذ هو بالحقيقة ادراك نفساني لان كل من وجد له هذا الادراك وجد له
العلم وفيه بحث اذ وجد له الادراك وكل من عدم الادراك عدم له العلم وفيه بحث لانه
عدم له الادراك واذا عرفت ذلك فنقول نحن نجد في انفسنا ان لنفوسنا
قوى بها تتمكن ان تلحظ الكليات والمعاني واذا تعلقت بمعنى تحصل النسبة اليه
وتحصل الادراك كما ان للباصرة بالبصر تلحظ الاشياء فتتعلق بشيء ادركته

العقل له الجولان والعيان في الادراك

فتلك القوة هي البصيرة وتلك الملاحظة هي الفكر واول الوصول هو الشعور واستثباته
هو التعقل وذهب بعضهم الى ان العلم المطلق هو تلك القوة ويعرض لها اضافات
وتعلقات بالمعلومات فتصير علما بتلك المعلومات وهذا اشار الشيخ ايضا بذلك
حيث قال العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وانت
عرفت ان تلك القوة هي مبدأ العلم والعلم هو الوصول كما حققته في الادراك فحينئذ
يكون العلم والاضافات ومبدأه من الكيفيات ثم ان العلم اما تصور ان
كان ادراكا لغير الحكم واما تصديق ان كان حكما والمركب منهما يسمى قضية وليس الكل
في كل منهما بديهيا اذ لا يحتاج في البعض الى فكر ولا كسبيا اذ لا يحتاج في
البعض الى فكر ثم التصديق اما مع الجزم اولا فان كان فاما ان يكون مطابقا او لا
والثاني الجهل والاول العلم وهو اما ان يكون بمجرد العقل او لا والاول البديهي والثاني
اما ان يكون بالقوى البدنية او لا فالاول هو الحسي ان كان بالحواس الخارجية والوجداني
ان كان بالقوى الداخلة والثاني اما ان يكون من محض الاعتقاد بالشخص او من غير
ذلك فالاول التقليدي والثاني المستدل واما الغير الجازم فالراجح هو الظن
والمرجوح الوهم والمساوي الشك **ح في المشاعر** وفيه ابحاث **ا**
في الابصار اختلفوا فيه فقال الطبيعيون انه لانطباع صورة المرئي في البصر

وقال

وقال الرياضيون انه بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز
البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ان ذلك المخروط
مصمت ومنهم من قال انه من خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز
البصر وممتدة متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف هذه الخطوط من المبصر
ادركه البصر وما يقع بين اطرافها لا ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر
وقيل انه يخرج خط مستقيم شعاعي من البصر الى المبصر ويتحرك على سطحه
في غاية السرعة طولا وعرضا فيحصل الادراك بسببه وقيل لا يخرج من العين
شعاع لكن الشعاع الذي فيها يكيف المتوسط بكيفية فيصير بذلك سببا
للابصار وهذا اقرب الوجوه عندي وانكر المتكلمون كلا المذهبين لتمكنهم اثبات
كونه تعالى بصيرا وابطلوا المذهب الاول بانا نرى نصف كرة السماء وشبحه
مثله وحصول الكبير في الصغير محال وفيه نظر اذ مثال الشيء لا يجب ان يكون مثله
في القدر بل في الشكل فيجوز حصول مثال الكبير في الصغير كما في حصول مثال وجهنا في
المرآة الصغيرة وسطح نصف كرة السماء في المرآة وابطلوا الثاني بانه حينئذ
يجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولا يمكن ان نرى غير المقابل ولامتنع
ان نرى نصف كرة السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما يسد فرج الاجسام

المتوسط وتتصل به والجواب ان هذه انما ترد على من يقول بخروج الشعاع
واما على قول من قال ان الشعاع انما يكفي في تكيف المسافة المحاذية
بكيفية شعاع المضيء فلا يلزم شيء مما ذكرتم ثم اختلفوا ان عند سلامة
الحاسة وحضور المبصر وسائر الشرائط هل يجب الابصار ام لا فقالت الفلاسفة
والمعتزلة نعم وقال اهل السنة لا والشرائط تسعة كون المرئي كثيفا ومضيئا
بنفسه او بغيره ومحاذيا للبصر او في حكم المحاذاة وقصد المبصر الى الابصار
وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم القرب المفرط وعدم البعد المفرط
وعدم مقارنة ما يوجب الغلط وادعى القائلون بالوجوب العلم الضروري
واحتج بعضهم بانه لولاه لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا
لانراها واجابوا بان هذا جائز لكنه غير واقع كما في العاديات ت في السمع
اذا حدث صوت تتكيف الهواء الحاصل في موضع حدوثه بكيفيته ثم تتكيف
الهواء المجاور لذلك الهواء في الجهات الست ثم المجاور بالمجاور الى حد ما
بحسب شدة الصوت وضعفها فالمسامع التي تقع في تلك المسافة تسمع ذلك
الصوت بالاختلاف واما الخارج عنها فهل يجوز ان تسمع بدون وصول ذلك
الهواء اليها فقالت الفلاسفة لا وتابعهم النظام وقال الماخذون نعم والحق

هذا

هذا لانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن سمتنا الى خلافه
ولا نشك ان ذلك الصوت ليس الذي وصل الى اصمختنا اذ نحن وقتئذ في
موضع ليس فيه الريح ولانا نسمع الصوت البعيد اذ ندرك ضرورة عند
السماع انه بعيد ولانا ندرك جهة الصوت فلو لم يدرك الصوت الا عند الوصول
لما ادرك جهته كما في اللمس واحتج الفلاسفة بوجوه ا ان الصوت عند
هبوب الرياح لا يسمعه من كان في الهبوب عن جهته وفيه نظر لجواز ان يكون عدم
السماع لبعد الصوت عرضا للسماع ب اذا اتخذ انبوبة ووضع احد طرفيها
على الفم والآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون الحاضرين وفيه بحث لجواز ان يكون حيلولة الانبوبة مانعا في السماع لا
عدم الوصول ج انا نرى ضرب الخشب بالفاس قبل سماع الصوت
وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لبعد الصوت وقتئذ فاذا وصل حد السماع سمع
واحتج المآخذون بان الوصول لو كان شرطا لما سمعنا كلاما من يحول
بيننا وبينه جدار صلب لامتناع نفوذ الهواء في المنافذ وبتقدير نفوذه لا يبقى
على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا للحروف وفيه بحث لجواز ان يكون
وصول الهواء من مخرج آخر وبتقدير انسداد الكل لا نسلم السماع ح في الذوق

وهو مشروط باللمس والمتوسط وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة من الملعبة ::
فان خلت الرطوبة عن الطعوم ادّتها كما هي وان خالطها طعم كما في المرضى فلا
فيل هذه الرطوبة جاز ان تخالطها اجزاء ذي الطعم وجاز ان تتكيف بذلك
الطعم فان كان الاول لم تفد تلك الرطوبة الا سهولة وصول المحسوس الى الحس
وجاز حينئذ ان يحصل الاحساس بدون توسطها وان كان الثاني كان المحسوس
هو الرطوبة فلا يكون الاحساس بواسطة وفي كل منهما بحث د. في الشم قيل
هو انما يكون بتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة وقيل هو
لانفصال اجزاء لطيفة منه ووصولها الى الخيشوم كما في التبخير وقيل عليه
بانه لو كان كذلك لوجب نقصان ذي الرائحة لا سيما الذي بلا المايل رائحة
وفيه نظر اذ جاز ان تكون تلك الاجزاء في غاية اللطافة فلا تحس بنقصانها وقيل
هو لتعلق القوة المدركة بالرائحة والرائحة هناك وهذا ابعد الوجوه وانما
حس اللمس فظاهر وقد علم مما سلف ان شعور المشاعر على ثلاثة
اقسام قسم يتوقف على الملاقاة وهو اللمس والذوق والشم وقسم يتوقف على عدم
الملاقاة وهو الابصار وقسم جاز مع الملاقاة وعدمها وهو السمع وبقي (ك)
ان نبحث عن حقيقة هذه الادراكات ليعلم انها هل تكون بدون هذه الحواس ام لا

واذا

واذا الحكم فهل يمكن الجميع او بعضها فحصول الادراكات اما ان يكون بامر جزئي
كزيد وجلوسه في هذه الدار او كلي كالانسان والجلوس والادراك الكلي لا يمكن
بالحاسة لان كل ما يدركه الحس فهو شخص معين بل انما ينال بالعقل واما الادراك
الجزئي فقد يكون بان يدرك مثاله ويستدل بذلك المثال عليه وقد يكون بان
يدرك بنفسه والاول هو التخيل والتوهم وجاز ان يكون المدرك حينئذ غائبا بل معدوما
والثاني هو الاحساس ولا يجوز ان يكون المدرك غائبا بل مشاهدا ولذلك يسمى
مشاهدة فلو وقع هذا الادراك بدون توسط الحاسة فلا يخرج عن كونه
مشاهدة بل يكون رؤية ان كان المدرك من المبصرات وسمعا ان كان من المسموعات
وذوقا ان كان من المطعومات وشما ان كان من المشمومات ولمسا ان كان من
الملموسات والنفس الانسانية لما كانت مغموسة في تدبير البدن غير وافية
بافعالها الحاصلة فيما هو اقوى الادراكات تنال معاونة مدارك اخرى ولا يبعد ان
تقع نفس قوية تفي بالجانبين فتشاهد الاشياء بدون الاحساس وقد نقل وقوع
ذلك من اصحاب الرياضة وايضا لا يمتنع ان يكون موجود آخر بريء عن الحواس
يمكن له هذه الادراكات وبعض اقسامه دون البعض لفقدان شرط بان يكون
الملاقاة فلا مجال لاعماله فيمتنع له اللمس والذوق والشم ولذلك جاز في الكتب الالهية

صفة السمع والبصر لله تعالى دون الباقية ك آ في القوى الباطنة وهي خمس
لان القوة المدركة اما مدركة غير متصرفة او مدركة ومتصرفة والاولى اما للصور
او للمعاني او خزانة لهما فهذه اربع والخامسة هي المدركة المتصرفة والمدركة
للصور هي الحس المشترك وخزانتها الخيال والمدركة للمعاني هي الوهم وخزانتها
الحافظة والمدركة المتصرفة ان استعملها الوهم تسمى متخيلة وان استعملها العقل
متفكرة فهذه هي الخمس فا الحس المشترك وهي قوة اذا ارتسم صورة شيء فيها
صار ذلك الشيء مشاهدا ومحلها مقدم البطن الاول من الدماغ وآلتها الروح
المصبوب في مبادي الاعصاب الحواس النابتة من مقدم الدماغ كانه راس عين
انشعبت منه خمسة انهار وتودي كل حاسة صورة محسوسة الى الحس المشترك
فيحس المشاهدة ولذلك سميت بالحس المشترك وقد ثبتت لانا نعلم ضرورة
انا متى احسسنا الشيء فالمدرك الحار ليس الدماغ وما قرب منه العضو وكذلك اذا
ذقنا طعاما واستدلوا على تحققه بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا على سبيل المشاهدة لا على طريق التخيل
او التذكر كما في الامور الغائبة وليس ذلك الخارج بالضرورة ولان الباصرة لا
البصر لا يدرك الا ما يقابله فلولا قوة غير البصر ترتسم فيها صورة القطرة او النقطة

وموضعها

في موضعها وبقي بعد زوالها مدركا في موضعها الى ان يصل الى موضع اخر لما
ادرك خطا مستقيما او مستديرا وفيه نظر اذ البصر قد يتأثر عن المحسوس وتبقى
٢ صورته فيه زمانا كما في النظر الى الشمس وغيرها فلا يلزم وجود قوة اخرى
خزانة الحس المشترك المسماة بالخيال والمصورة وهي التي تحفظ صور المحسوسات
بعد غيبتها فهي غير الحس المشترك اذ هو لا يدرك بعد الغيبة وهذه القوة لا تحكم من
تجريد الصور عن المشخصات بل يدركها معها ومحلها موخر البطن الاول من الدماغ
٣ الوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية كعداوة زيد وعداوة بكر ومثل ادراك
الشاة من الذئب ما يحمل على النفور وهي حاكمة في جميع القوى الدماغية نسبتها اليها
نسبة العقل الى القوى النفسانية ومحلها البطن الاوسط من الدماغ ٤ خزانة
الوهم وهي التي تحفظ المعاني الجزئية وتتذكرها وسميت حافظة وذاكرة ٥
المدركة المتصرفة وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور المأخوذة عن الحس
وبين المعاني المدركة بالوهم وبين الصور والمعاني وهي تحت العقل والوهم في افعالها
وتسمى عند استعمال العقل اياها متفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة ومحلها مقدم
البطن الاوسط من الدماغ كانها قوة ما للوهم وانما علم مغايرة هذه القوى واختصاص
المواضع المذكورة بها بان الافة اذا تطرقت تلك المواضع اورثت الاختلال بها

ه في قوى النفس الانسانية للنفس الانسانية قوتان قوة بها تتمكن
على تحصيل العقائد والآراء الكلية في الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان
وتسمى عقلا نظريا وقوة بها تتمكن على تحصيل الآراء في امور تحصل بكسب الانسان
لتحصيل الخير مثل الفلاح وتسمى عقلا عمليا وتسمى النفس باعتبارهما النفس المطمئنة
وتحصل بالاول كمال النفس في ذاتها وبالثانية كمال النفس في البدن والثانية تتفرع في الحاجة
بالاول والعقل النظري له اربع مراتب فانه عند كونه في ادراكات النفس بالقوة كما يكون
لنفس الاطفال وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا ثم عند كون الاوليات حاصلة لها وحينئذ
يسمى عقلا بالملكة ثم عند حصول النظريات بحيث تقدر على استحضارها متى
شاءت وتسمى حينئذ عقلا بالفعل ثم عند حصول النظريات بحيث لا تغيب عنها
وتسمى حينئذ عقلا مستفادا وقيل حصول النظريات بتلك الحيثية هو العقل
المستفاد وللنفس الانسانية بواسطة العقل النظري صفات مثل الفكر وهو حركة
ما للنفس في المعاني لطلب الحد الاوسط او ما يجري مجراه ومثل الحدس وهو وصول النفس
الى الاوسط بلا فكر وذلك قد يكون عقيب شوق وطلب وقد يكون بدونهما والنفس
البالغة في الحدس غايته تسمى بالنفس القدسية وقوتها على ذلك بالقوة القدسية
وللنفس الحيوانية ايضا قوى منها الشهوانية وهي القوة الباعثة على طلب النافع او

الضار

الضار ومنها الغضبية وهي القوة الباعثة على الغلبة ودفع المكروه ومنها
النفس الامارة وهي القوة الآمرة للشهوانية والغضبية بالتحصيل والتوجه الى جذب
اللذات البدنية ودفع المطالب الحقيقية خاتمة اختلفوا في ان النفس
الناطقة هل تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي فافلاطون والحكماء نعم وهو ما قال
ارسطو والشيخ واتباعهما لا واحتج الاولون بان ههنا شيئا يحكم بالكلي على
الجزئي فذلك الشيء يدركهما ضرورة ومدرك الكلي النفس فهي تدرك الجزئي ايضا لكنها
تدرك الكلي بلا واسطة والجزئي بتوسط الآلات واحتج ارسطو بانا اذا تخيلنا
مربعا مجنحا بجناحين نميز بينهما بين الجناحين وهذا الامتياز ليس في الخارج اذ لم يكن
ذلك موجودا في الخارج فهو اذن في الذهن فمحل احد الجناحين ان كان محل الثاني
استحال الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر ليس بالماهية ولوازمها المشتركة بل
بالمحل فمحل احدهما غير محل الثاني وذلك لا يعقل الا في الجسم او الجسماني والجواب
ان تجرد النفس ممنوع كما سيأتي ولئن سلمنا ولكن بينا في هذه الصحيفة ان العلم ليس
حصول صورة الشيء في العقل غاية ما في الباب ان يكون ذلك شرطا للعلم لكن لم لا يجوز
ان يكون تلك الصور منطبعة في الجسم تحت تصرف النفس تدركها وتطالعها
الصحيفة الثامنة في المدركات اولا وفيها فصول فا في المبصرات

مع الزائر

وفيه ابحاث فا في اقسام المبصرات وهي اللون والضوء والاطراف والحجم
والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والحركة والعدد والسكون و[illegible]
والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح
والتشابه والاختلاف وامور اخرى راجعة اليها كالترتيب الداخل تحت الوضع
والبعد والتشوش الداخل تحت الترتيب والشكل وكالاستقامة والانحناء
والتحدب والتقعر الداخلين تحت الشكل وكالكثرة والقلة الداخلين تحت العدد
وكالتساوي والتفاضل الداخلين تحت التشابه والاختلاف وكالضحك والبكاء
الداخلين تحت الحركة والشكل والطلاقة والعبوس الداخلين تحت الشكل والسكون
وكالرطوبة الداخلة تحت الحركة واليبوسة الداخلة تحت السكون فان البصر انما
يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك ثم اتفقوا على ان المبصر بلا وسط
هو اللون والضوء وان ما عدا الاطراف مبصر بتوسط اللون او الضوء واختلفوا
في الاطراف وهي النقطة والخط والسطح واحتجوا على انها مبصرة بلا وسط بانا ندرك
التفرقة بالحس بين العظم والصغر وما ذلك الا للاحساس بان سطح احدهما اعظم
من سطح الآخر وذلك الاحساس مشروط بالاحساس بالسطح وفيه نظر اذ لا يلزم
من ذلك الا كون السطح مبصرا اما انه بلا وسط فلا واما المبصرات التي بالوسط فهي

ما عدا

ما عدا اللون والضوء والاطراف فالحجم وهو حشو ما بين السطوح غير مبصر بذاته
لانه في العمق لا يرى في الكثيف بل هو مبصر بتوسط اللون وفي الشفاف يرى
لكن بواسطة ضوء والبعد ايضا كذلك فانا ما لم نر بين الجسمين المتباعدين
جسما ملونا نستدل بتوسطه بينهما على تباعدهما لا نعرف تباعدهما كما لا ندرك
البعد بين الجدران البعيدة عنا ما لم ندرك بينهما والاجسام الملونة والوضع
والاتصال يدرك بتوسط اللون والشكل داخل في الوضع والتفرق على خلاف الجسم
به الا انه يزيد في البعد وايضا قد يدرك بواسطة اختلاف الوضع والاجسام الملونة
اذ عند عدمها لا تدرك كما في راكب السفينة في وسط البحر والسكون يدرك
بواسطة الوضع الواحد والعدد يدرك في الاجسام بواسطة التفرق والملاسة
والخشونة داخلتان في الاتصال والانفصال والوضع والشفيف يدرك بتوسط
الضوء والكثافة بتوسط اللون والساتر للعمق والظل بتوسط الضوء اذ هو احد
انواع الضوء والظلمة قيل انها غير مرئية اذ لا فرق بين الاعمى وبين من في الظلمة
في عدم الابصار والحسن والقبح بسبب اللون والشكل والتشابه والاختلاف
فالحق ان الشعور بها للقوة المميزة ب في الالوان والاضواء اما الالوان
فاختلفوا فيها فقال قوم من الاقدمين انه لا لون اصلا وانما اذا خالط اجساما

شفافة متصغرة جدا ونفذ ضوء بعضها الى بعض ترى الساطع كما في الثلج
والبلور المسحوق اذ ليس بينها فعل وانفعال اصلا حتى يقال حدث لون
والسواد يرى لعدم نفوذ الضوء في عمق الاجسام وعدم مخالطة الهواء معها وباقي الالوان
يرى لحالات متوسطة وتعاودت لاختلاط الهواء وضعف ذلك ظاهر لان
بياض البيض بالسلق يبيض وليس فيه هواء لكونه اثقل بعد السلق وان
الضوء ينعكس من الاجسام الملونة بلونها فلو لم يكن للالوان تحقق لما كان الضوء
المنعكس كذلك وان ما ذكره في سبب رؤية الالوان مفقود في المنعكس مع انا
نراها وقال بعضهم لا لون الا السواد فانه لا ينسلخ والساطع قابل للالوان
فلا يكون لونا وقيل اللون السواد والبياض وغيرهما مركب منهما وقيل الحمرة
والخضرة ايضا لون وقيل الصفرة ايضا لون وغيرها مركب منها وقد علم بالتجربة
ان اجساما مختلفة الالوان اذا سحقت جدا وخلطت ظهر منها الوان مختلفة بحسب
مقادير المخلوطات فجاز حصول الكل كذلك وجاز كون كل لونا واحدا حقيقيا
وجاز كلاهما. واما الضوء فزعم بعضهم انه ظهور اللون فقط وقال ظهور المطلق هو
الضوء وخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وفيه نظر لان الضوء
يوجد في الهواء مع انه لا لون له لكونه شفافا ثم الاجسام اذا اضاءت ظاهر فذلك

الظهور

الظهور كيفية ثابتة منبسطة عليها غير الوانها ثم بعضها يلمع لمعانا يستر
لونها وكل من الظهور واللمعان ذاتي وعرضي فالظهور الذاتي هو الضوء كما للشمس
والنار والعرضي هو النور كما للاجسام المستضيئة بضوء مضيء كالشمس والنار
واللمعان الذاتي هو الشعاع كما للشمس والعرضي هو البريق كما للمرآة عند وقوع
الضوء عليها وزعم قوم ان النور جسم لانه متحرك بحركة المنير وهو ضعيف لان مقابل
المنير يتكيف بكيفية النور فلذلك يظن انتقاله

ب في المسموعات

وهي الصوت والحرف اما الصوت فغني عن التعريف وقيل انه جسم وقيل هو
اصطكاك الاجسام صلبة او القلع او القرع او تموج الهواء والكل باطل لان
الاصطكاك والقرع مماسة والقلع تفريق والتموج حركة وكل ذلك مبصر ثم
قيل سببه القريب تموج الهواء والبعيد امساس عنيف وهو القرع او تفريق
عنيف وهو القلع والقرع اشد انبساطا ودليل علية التموج الدوران
وجودا وعدما وهو ان الصوت اذا حدث بالقرع او القلع يتكيف الهواء الحاصل
في موضع حدوثه بكيفيته ثم يتكيف الهواء المجاور لذلك الهواء في الجهات الست
ثم المجاور فالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه فالسامع الذي يقع
في تلك المسافة يسمع ذلك الصوت ولا بعد ان يموج الهواء في تلك المسافة فيتكيف

الاوسام

بالصوت ثم لا بد في القرع من مقاومة احد الجسمين للآخر وان لم يكن صلابة فان
خرق الماء بعصا يقتضي صوتاً وذلك لمقاومة احدهما اذ يعسر الخرق
فالعلة هي المقاومة لا الصلابة وسبب اختلاف الاصوات جهارة وخفاتة
اختلاف المقاومة واختلاط الاصوات وسبب حدة الصوت صلابة المقروع
او ملاسته او قصر المنفذ او ضيقه او شدة التواتر وسبب الثقل
مقابلاتها وبزيادة هذه الاسباب ونقصانها تختلف الاصوات في الحدة
والثقل حالاته اذا قاوم الهوا المتموج حايط صلب او جبل
بحيث رد ذلك التموج على هيئته وشكله حدث صوت هو الصدا وفيه بحث
لانا نسمع الصدا من صخر اجبله على بعد خمسة فراسخ او اكثر ولا يمكن وصول التموج
اليه والا لسمع صوتنا من عليه فسببه ان الهوا البعيد اذا تكيف بكيفية
الصوت يسمع الصوت ثانياً من البعد بحركته وفي الصحيح السالف ان الصوت
مسموع في البعيد نعم بسبب الحايل ينعطف ويشتد كما في الضوء والله اعلم
واما الحرف فهو هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة
والثقل تميزاً في المسموع وهذا الحد جامع مانع يخرج عنه المطبوع كالاصوات
الملايم وغير الملايم ثم الحروف اما مصوتة واما صامتة والمصوتة اما مقصورة

مار

هي الحركات الثلث وهي لا تعد في الحروف في اكثر اللغات او ممدودة وهي
حروف المد واللين التي تحصل من اشباع الحركات الثلث ولهذا يقال
لها اخواتها وهي لا يمكن الا ساكنة والصامتة هي باقي الحروف قالوا والالف
والياء مشتركة بين المصوتة والصامتة لانها ان كانت حاصلة من اشباع
الحركات كانت مصوتة والا فصامتة سواء كانت متحركة او ساكنة والالف
اذا كانت صامتة تسمى همزة ولا يمكن الابتدا بالمصوتة لسكونها ولا بالصامتة
وحدها لكونها ساكنة حينئذ بل لابد مع مصوتة مقصورة وحينئذ يعد
المجموع حرفاً متحركاً او ممدودة وحينئذ يعد المجموع حرفين احدهما متحرك والآخر
ساكن وقيل لو لم يجز الابتدا بها لتوقف الصامتة على المصوتة الموقوف
على الصامتة وفيه نظر لانا لا نقول ان المصوتة يجب ان يكون متقدماً على
الصامتة وكيف يقال اذ الصامتة يجب ان يكون متقدما على المصوتة بالطبع
بل نقول الصامتة يجب ان يكون مع مصوتة وحينئذ لا يلزم الدور وابتدا
المصوتات حركة لانها تحصل بتمديدها وابتدائها وهما همزة لان الصوت يحدث
عند خروج الهوا من الرئة فاذا انتهى الخروج الى حد لا يمكن الزيادة عليه
وقف الطبيعة وانقطع النفس وتحصل الهمزة اذ هناك مخرج الهمزة فيكون

طرفيها الحركات فالحركات ابعاضها ثم الصامتة اما آنية وهي التي لا يمكن
تمديدها كالبا والتا والطا والدال فوجدها آن وهو اخر زمان حبس
النفس واول زمان ارساله واما زمانية وهي التي يمكن تمديدها كالسين
والشين والمصوتات في لغة العرب مشهورة الفتحة وفي غيرها مخالف فتحة
وكسرة واوسع المصوتة الالف ثم اليا ثم الواو واسهل الحركات الفتحة فانها
بعمل العضلتين الصليبيتين الواصلتين الى طرفي الشفة ثم الكسر اذ يكفي فيه
العضلة الواحدة الحافزة ثم الضمة اذ يكفي فيها عمل ضعيف لهذه العضلة
خاتمة الثلاثي اعدل المركبات لان ما يبتدا به متحرك وما يوقف عليه
ساكن وبينهما متنافر فالمتوسط يعدلهما والمتوسط ان كان متحركا يكون
الحركة الابتدائية اسهل فالمتنافر سرى الاوسط المتحرك والا فالساكن اقلق
ثم اجتماع الساكن مع حروف المد جائز والثاني الساكن العزيز اذا وقف
عليه وان اجتمع فيهما كان صامتا يكون الصامت الاخر مشوبا بحركة
مختلسة ح في بقية المحسوسات اما المذوقة فالطعم اما
عديم الطعم وهو التفه والمسيخ الحقيقية احساسا وهو ما له طعم لكن لشدة
تكاثفه لا يتحلل منه شي يخالط اللسان فيدركه واذا احتيل في تلطيفه احس

بطعمه كالحديد واما له طعم وبسائط الطعوم ثمانية الحريف والمرارة والملوحة
والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة والحلاوة فان حامل الطعم اما
لطيف او كثيف او معتدل والفاعل اما الحرارة او البرودة او المعتدل
ثم فعل الحرارة في اللطيف حدث الحرافة وفي الكثيف المرارة وفي المعتدل الملوحة
وفعل البرودة في اللطيف حدث الحموضة وفي الكثيف حدث العفوصة
وفي المعتدل حدث القبض وهما يتقاربان لكن العافص يقبض ظاهر اللسان
والقابض ظاهره وباطنه وفعل المعتدل في اللطيف حدث الدسومة وفي
الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة الغير البسيطة وهي التي يكون من اختلاط
الطعوم بحيث لا يحس بواحد واسرع الطعوم الحريف ثم المرارة ثم الملوحة واردئها
العفوصة ثم القبض ثم الحموضة واما مضافا ان كان اسهل بردا فهو اكثر تبريدا لبسه
غوص اللطافة وقد يجتمع الطعمان او اكثر في جسم كالمرارة والقبض في الحضض
ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة والحلاوة والحرافة
في العسل المطبوخ والحرافة والقبض والمرارة في الباذنجان خاتمة
لا اشكل ان الحموضة يغوص ظاهر اللسان والحرافة تفعل ذلك مع السخونة والعفوصة
تفعل قبضا فالمدرك بحس الذوق هو الطعم مجردا او مركبا والطعم ونزيق

لحاسة وسخونتها او بعضها هذا موقوف فيه والثاني اقرب ولعل كثرة الاختلاف
بين الطعوم لذلك كاين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة البطيخ وغيرها
واما المشمومة فلا اسم للروائح الا من جهة الموافقة والمخالفة كالرائحة الطيبة والمنتنة
او بان تشتق من الطعم اسم كالرائحة الحلوة والحامضة او بالاضافة كرائحة المسك
واما الملموسة فهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللطافة والكثافة
واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والالم واللذة الجسمانيين
منها ما ذكره وجعل بعضهم الخشونة والملاسة والصلابة واللين منها اما
الحرارة والبرودة فغنيتان عن التعريف لكونهما اظهر المحسوسات التي هي
اقوى المعلومات وقيل البرودة عدم الحرارة وفيه نظر لان العدم لا يحس به واما الرطوبة
واليبوسة فقال الشيخ الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك
واليبوسة تقابلها وفيه نظر لان الماء سهل التشكل والترك ولا رطوبة ونقل عن
الجمهور ان الرطوبة ما يلتصق بالجسم الملاقي بالملامسة واليبوسة بخلافه وفيه بحث
لان المدقوق جدا يلتصق بالملامس ولا رطوبة اما اللطافة والكثافة فاللطافة
يقال لرقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال وتركها ولقبول الانقسام الى اجزا
صغيرة جدا ولسرعة التاثر من الملاقي وللشفافية والكثافة لمقابلات هذه الامور

اما اللزوجة والهشاشة فاللزج ما يكون الجسم بها سهل التشكل وعسر الترك
والهشاشة تقابلها ثم الهش ان لم يخالطه جسم متكيف بكيفية الرطوبة فهو
الجاف وان خالطه فان كان غايصا فيه فهو المنقع والا فهو المبتل اما اللذة والالم
فعرفوا اللذة بادراك الملايم والالم بادراك المنافي والاقرب منها ملزومهما لا انفسهما
وقال محمد بن زكريا اللذة خلاص عن الالم وزيفه الامام بانا اذا وقع بصر انسان على
صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك
حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق لها وللقايل ان يقول لا نسلم انه ما كان
للنفس الم الاشتياق الى صورة مليحة ولذلك يحصل الالتذاذ بها بعد كثرة الرؤية
واتفقت الفلاسفة على ان تفرق الاتصال سبب الالم وزيفوه بان التفرق عدمي
والالم وجودي فلا يكون علة له بالذات وان السكين الحاد جدا قد يقطع الاصبع
ولا يحس بالالم الا بعد زمان وزاد الشيخ سببا اخر وهو سوء المزاج **البحث الثالث**
فيما ليس محسوسا اولا وفيه فصول فا **في قسمة الكم وتناهي الابعاد**
الكم اما متصل ان امكن فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك هو نهايتا المتلاقيين
او منفصل ان لم يكن كذلك وهو العدد والمتصل اما قار وهو المقدار او لا وهو الزمان
لان الآن حد مشترك بين الماضي والمستقبل والمقدار اما امتداد واحد وهو الخط

او اثنان وهو السطح او ثلاثة وهو الجسم التعليمي ويسمى ثخنا ان حشو ما بين
السطوح والبعد الذي ما بين الاعلى والاسفل يسمى عمقا ان اعتبر النزول
وسمكا ان اعتبر الصعود والكم اما بالذات وهو نفس هذه الامتدادات والعدد
او بالعرض وهو الذي يكون الكم بالذات موجودا فيه كالمعدودات او بالعكس كالشكل
او يكون موجودا في محل الكم كالسواد والزمان كم بالذات كما مر وبالعرض لانطباقه
على الحركة المنطبقة على المسافة ومنفصل بالعرض لما يعرض له الانقسام الى الايام
والساعات والحركة كم بالعرض لانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم
بالذات. امتناع تناهي الابعاد فاتفق عليه جمهور العقلاء خلافا للهند فانهم
ذهبوا الى ان الاجسام غير متناهية واحتج الجمهور بوجوه الاول نفرض
خطا متناهيا في البعد الغير المتناهي ويمكن خط آخر متناه موازيه لم يمكن حركته
واذا تحرك حتى مال عن الموازاة الى المسامتة وجدت نقطة في الخط الغير المتناهي
يكون اول نقطة المسامتة وذلك محال اما الملازمة فظاهرة لان المسامتة حادثة
فلا بد لها من الابتداء واما بطلان التالي فلان كل نقطة فرضت اول المسامتة لا يمكن
اول المسامتة بل يكون المسامتة قبلها لان المسامتة انما حصل بحركة طرف المتناهي
والحركة منطبقة على المسافة وهي منقسمة فالحركة على نصفها قبل الحركة على تمامها

فيكون

فيكون المسامتة حاصلة الوصول الى النصف قبل المسامتة المفروضة ومنعوا الملازمة
بما ذكر في بيان التالي وقيل ايضا ان المحال انما لزم من المجموع فجاز ان يكون الكل اذا اجتمع
الممكنات فقد يستلزم المحال كاجتماع كتابة زيد وعدمها والجواب ان المجموع
اذا استلزم المحال كان الاجتماع محالا لكن البعد المتناهي ممكن وكذا حركته فيكون
ثبوت اللانهاية محالا اذ لا امكن الاجتماع ويمكن اصلاح هذا البرهان بان يقال
لو تحرك طرف المتناهي لما امكن ان يحصل نقطة هي اول نقط المسامتة اولا وكلاهما باطل
كما مر في بيان الملازمة وبطلان التالي وهذا يعرف ببرهان المسامتة ٢
نفرض امتدادا غير متناهي من مبدأ واحد يتزايد ابعاد ما بينهما بقدر واحد
فلتكن تلك الابعاد غير متناهية فيكون تلك الزيادات ايضا كذلك ويكون كل
زيادة مع المزيد عليه في بعد فيكون كل جملة فرضت من الزيادات في جانب المبدأ
في بعد وحينئذ لا يخلو اما ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد ام لا والثاني
باطل لما بينا ان كل جملة من الزيادات لا بد وان توجد في بعد وكذا الاول والا يلزم
انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وفيه نظر لان الجمل انما توجد في ابعاد هي اواخر الابعاد
المشتملة على تلك الجمل وما بعدها ولما لم يكن للجمل الغير المتناهية تلك البعد امتنع
وجدانها في بعد وقيل عليه ايضا بان فرض الامتدادين انما يمكن ان لو كان على التناهي

من جميع الجوانب وهذا يسمى بالبرهان السلمي ٣ البرهان التطبيقي
وهو من تطبيقه في ابطال التسلسل ٤ نفرض جسما مستديرا ولكن
ترسا ونفرض خروج ستة خطوط من مركزه الى المحيط بحيث تقسمه الى ستة
اقسام متساوية ذاهبة الى غير النهاية وظاهر انها تقسم سعة العالم الى
ستة اقسام ولا شك انها كلما بعدت عن الجسم المذكور اتسعت زواياها
فلو كان بعدها غير متناه كانت السعة بين كل واحد من الخطوط ايضا غير متناهية
وهذا محال لانها محصورة بين حاصرين فيلزم تناهي الابعاد من جميع الجوانب وهذا
هو المسمى بالترسي اخترعه صاحب الالواح وبيانه ان بعد الخطوط عن
الترس لو كان غير متناه يلزم ان يكون اتساع الخطوط ايضا غير متناه
لان يكون السعة غير متناهية بين زوايا حدود كلامهم وقد يسع ان
بهما بان لا مزيد عليهما في هذا الغرض فانا نفرض خطا غير متناه في بعد
غير متناه وليكن خط ا ب ج د ونفرض نقطة ه على بعد منه ونخرج منها
خطي ه ب ه ج بحيث يكون ب ج مثل ب ه فزاوية ه ج ا نصف زاوية
ه ب ا لان ا ج ه ج ه ب بالمامونية ومجموعهما كزاوية ه ب ا لانها
خارجة عن مثلث ه ب ج كما ذكر في الشكل الثاني والثلثين من



المقالة الاولى من كتاب اقليدس فيه ج ا نصف ه ب ا واذا اخرجنا من ه
خطا الى د بحيث يكون ج د مثل ج ه يكون زاوية ه د ا نصف زاوية ه ج ا بما
ذكرنا وكذا الحال في زاوية تحدث بعد ذلك بهذه الشرائط يكون نصف ما قبلها فكل
زاوية نفرض يكون ما بعدها من الزوايا كلما كانت جزءا لها لانها ابدا جزء لها او
جزء جزء فيلزم ان يكون المجموع جزءا لزاوية ه ب ا ولما كان خط ا ب ج د غير متناه
كانت الزوايا المذكورة ايضا غير متناهية كل منها جزء ما قبلها فيلزم ان يكون زاوية
ه ب ا ذا اجزاء غير متناهية كل منها منقسم وذلك محال لانه لا يخلو من ان يوجد
جزء من تلك الاجزاء ليس له مقدار وامتداد في نفس الامر او لا فان وجد فلا
يكون الكل منقسما وان لم يوجد بل يكون لكل منها امتداد ولا شك ان اتصال
الامتدادات غير متناهية يوجب حصول امتداد غير متناه فيلزم ان يكون مقدار ظ
زاوية ه ب ا غير متناه مع انها محصورة بين حاصرين وهذا محال ٥ ما ذكر
في ابطال التسلسل من عدة الالوف وعدة الآحاد بان نفرض هنا الخط
المذكور اذرعا ونتم البرهان كما تمما. تنبيه واحتج الحكيم بوجوه فا
لو كانت الابعاد متناهية لكان الخارج عنها اما ان يتميز فيه جانب عن جانب
او لا والثاني باطل لان العقل يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي منها

غير المتناهي بل الوسط الحقيقي وكذلك الاول لان التمر لا يكون في الحد المهمي فيكون
وجوده مقداريا هذا خلف والجواب لا نسلم انه ممتنع وهذا التوهم بسبب
امتداد القطر ٢ لو وقع شخص على نهاية الابعاد فان منع مد يده فهناك
جسم مانع فقد وجد بعد وان لم يمنع كان ايضا بعد والجواب لا نسلم ان المانع
جسم لم لا يجوز ان يكون المانع عدم الفضا ف في الخلاء وفيه تعريفين
فالاول هو ان لا يكون الجسمان المتباعدين بلا قيام به وهذا تعريف الخلاء الذي
يكون بين الاجسام الثاني هو ابعاد مجرد عن المادة فاذا حصل فيه ما هو حصل
الجسم وهذا اعم من الاول واختلفوا في وجوده فقالت الفلاسفة انه ممتنع وذهب
المتكلمون وكثير من قدماء الفلاسفة الى انه جائز واحتجت الفلاسفة بوجوه
١ بعد ما بين الجسم قابل للزيادة والنقصان فهو مقدار والمقدار لا يوجد عن
المادة فيمتنع ان يكون البعد المجرد ماديا ٢ لو كان خلا فلو تحرك فيه جسم يقع حركته
في زمان ضرورة ولو تحرك ذلك الجسم في ملاء مسافة مثل مسافة الخلاء كانت
الحركة في زمان اكثر لوجود العايق وبين الزمانين نسبة فلو وضعت حركته في
ملاء نسبته الى رقة الخلاء الاول نسبة زمان الحركة الخلائية الى زمان
الحركة الملائية الاولى كانت الحركة في الملاء الرقيق في السرعة كالحركة في الخلاء هذا خلف

وفيه نظر

وفيه نظر لان ذلك انما يصح ان لو لم يكن استحقاق الحركة للزمان لذاتها بل للعايق
وذلك ظاهر البطلان ثم ان علامات نفاة الخلاء ١ كوز مملوء من الماء
في اسفله ثقبة ضيقة وهو ضيق الرأس فاذا فتح رأسه نزل وان ضم فلا لامتناع
الخلاء ب اذا غمس احد طرفي الانبوبة في الماء ومصت صعد الماء لعدم الخلاء
ج قارورة في رأسها خشبة تامة المماسة اذا ادخلت فيها في العادة انكسرت
الى الخارج وان اخرجت انكسرت الى الداخل وفي هذه العلامات نظر لجواز ان
يكون بسبب اخر سوى امتناع الخلاء واحتج المجوز بوجوه ١ لولا
الخلاء فاذا تحرك جسم فان لم يشغل الجسم الذي قدامه تداخلا وان اشغل الى مكان
الاول دار وان كان غيره تسلسل واجاب الشيخ بانه يصغر حجم ما قدامه او حجم
ما يليه بالتكاثف ويعظم حجم ما خلفه او حجم ما يليه بالتخلخل ٢ يمكن الالتقاء
سطح جسم بسطح جسم اخر والا لم يوجد اجسام غير متناهية ولزم الخلاء والجواب
ان الخلاء الممتنع ما يكون بين الجسمين ٣ يمكن انطباق سطح على سطح والا ظ
لكان بين كل جسمين ثالث ويمكن ارتفاع احدهما عن الاخر دفعة فانه اذا ارتفع
جزء دون جزء تفكك وعند ارتفاعه دفعة كان وسطه خاليا لان الهواء انما ينتقل
من الاطراف فحال كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان الحركة

فيقع في زمان وفي ذلك الزمان يشتغل الجسم من الطرف الى الوسط فحسب انه
في المكان قال اصحاب افلاطون المكان هو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم
فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين اطرافه بعدا وهو المكان
وقال ارسطو المكان هو السطح الحاوي واحسن منهما انه الفراغ المتوهم
المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خاليا وشككوا على وجود المكان
بانه ليس جوهرا غير متحيز والا لكان معقولا مفارقا ولا متحيزا والا لكان له
مكان ولا عرضا قائما بالمتمكن اذ لا ينتقل بانتقاله ولا بغير المتمكن فان ذلك
الغير انما يكون متحيزا لكن المكان مشارا اليه فان كان له مكان ودار او
تسلسل والجواب على الاول والثالث انه جوهر متحيز لا بد جزء عليه الاخر
حيز وعلى الثاني انه عرض قائم بالغير الا ان السطح الحاوي وليس كل متحيز له مكان
بل يجب ان يكون له وضع كالمحدد ح في الحركة وفيه ابحاث فا
في ماهيتها ووجودها الموجود ممتنع ان يكون بالقوة في كل جهة والا لكان كونه
بالقوة لكونه موجودا بالقوة بل يكون بالفعل اما في كل الجهات او في بعضها وكل ما
بالقوة فحصوله بالفعل اما دفعة او على التدريج والاول الكون والثاني الحركة فالحركة
هي خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريج قال ارسطو معرفة التدريج موقوفة على

معرفة

معرفة الزمان المعرف بالحركة فتعريف الحركة به دور والجواب ان تصور التدريج اولي
لحصوله للكل وقال الامام لا تدريج لان الحادث في اول وجوده ان لم يبق منه شيء
بالقوة فقد وجد بتمامه وان بقي فالموجود غير الباقي والكلام في حدوث الباقي كما مر
في الاول فليس هناك شيء له حصول على التدريج بل اشياء متتالية كل منها دفعة
وفيه نظر اذ ليس التدريج سوى حصول الشيء قليلا قليلا فيكون حصول الكل من حيث
هو الكل على التدريج وحصول الابعاض دفعة ثم قال ارسطو الجسم انما يكون
متحركا اذا لم يصل الى المقصود وما دام كذلك بقي منه شيء بالقوة فالحركة متعلقة بالتوجه
الى المطلوب وبان بقي منه شيء بالقوة فالوصول الى المطلوب كمال ثان للجسم والتوجه
كمال اول فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ الحركة ليست كمالا للجسم في
حقيقته بل في الجهة التي كان باعتبارها بالقوة والحق ان هذا التعريف اخفى من الحركة
وقال افلاطون الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض آن الا ويكون حاله في ذلك الآن مخالفا لما قبله
وما بعده ونقض عليه بان تصور قبل وبعد موقوف على تصور الزمان الموقوف على تصور
الحركة والجواب الا بان تصور هذه الامور اولي والاحسن ان يقال الحركة هي تغير
احوال الموجود وعرفها المتكلمون بانها حصول الجوهر في حيز بعد حصوله في حيز آخر وهذا مع
كونه تعريفا لاحد انواع الحركة يشمل السكون لكونه حصول الجوهر في حيز آخر ثم نقل عنه

نارا واختلط بالاجزاء المائية وشدة السخونة وضعفها بكثرتها وقلتها وهم اصحاب
الخلط وهذا باطل لان انقلاب بعض الاجزاء دون بعض مع تشابه الكل ممنوع ولو
كان بعض الاجزاء اولى كان الاقرب اولى فيلزم انقلاب الكل نارا ولقائل ان يقول
جاز ان يكون للاولوية لكونه الطف وقال بعضهم لا بسائط جسم بل كلها مختلط
من الطبايع يسمى باسم الغالب فيه فاذا لقي الجسم شيء من جنس ما كان مغلوبا
فيه برز المغلوب وحاول مقاومة الغالب ويختلط معه فيحس بالمجموع احساسا اخر
وهم اصحاب الكمون والبروز وهذا باطل لان الماء لسهولة تفريقه تصل اليها فيحس
حرارة النار ان كانت فيه وفيه نظر لجواز ان يكون بروزه مشروطا بملاقاة النار
الخارجة وقال بعضهم في الجسم اجزاء حارة واجزاء باردة تفارق البارد بمجاورة النار
والحارة بمجاورة الجمد وهذا فاسد لان الجمد ما يبعد عن الجمد فيمتنع اجتماع الحار
والبارد وفيه بحث لان مثل الاجتماع في محل واحد لا يوجب امتناع الاختلاط
وقال بعضهم ان البارد انما يصير حارا بصعود اجزاء نارية فيه فاذا اختلط
بما فيه يحس بتوسط بين الحار والبارد وهو باطل لانا اذا قربنا شعلة من جبل
كبريت صار كله نارا ولو كان للصعود لكان بقدر النافذ ح الحركة اما سريعة
او بطيئة والسريعة ما تقطع مسافة اطول في زمن مساو او المثل في زمان اقل

زينون وبرمانيدس انه لا حركة لانها ان لم تكن قابلة للقسمة لم تكن المسافة قابلة لها
فيلزم الجزء وان كانت قابلة فان لم يحضر منها شيء في الحال لم تكن ماضية ولا مستقبلة فلا
حركة وان حضر لم يكن منقسما والا لم يكن حاضرا فاذا انقضى حصل شيء اخر غير منقسم وتتم
تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى ويلزم كون المسافة ايضا كذلك فيقع الجزء والجواب
ان انقسام الحاضر بالوهم لا ينفي ان لا يكون الحاضر حاضرا وعدم انقسامه بالفعل لا يوجب
الجزء واعلم ان الموجود من الحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون
قبله ولا بعده فيه وهذا موجود ما دام الجسم متحركا واما الحركة بمعنى الاتصال فلا وجود لها
في الخارج بل في الذهن ثم لا بد للحركة مما منه واليه وما له وما به والزمان ح المشهور
ان الحركة انما تقع في الكم والكيف والاين والوضع والحركة في المقولة هي ان ينتقل الجسم
من صنف منها الى صنف اخر والاول اما بالتخلخل او التكاثف او بالنمو والذبول والتخلخل
ازدياد مقدار الجسم بدون انضمام جسم اخر معه والتكاثف انتقاص مقدار الجسم بدون
انفصال جسم عنه والنمو ازدياد الجسم باتصال جسم اخر به متداخلا في اجزائه في الاقطار
على نسبة طبيعية والذبول عكسه والحركة في الكيف تسمى استحالة وفي الاين حركة مكانية
وفي الوضع حركة وضعية كحركة الرحى وانكر قوم من الاوائل استحالة الاجسام من الحرارة الى
البرودة او بالعكس ثم اختلفوا فقال بعضهم الماء مثلا اذا سخن صار بعض اجزائه

وما فيه

اما

او الاطول في الاقل والبطيء بالعكس وليس البطؤ لتخلل السكنات كما زعم قوم
والا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس في بكرة الى العشاء
خمسين فرسخا الى حركات الفرس كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات
الفرس لكن فضل تلك الحركات ازيد باضعاف كثيرة من حركات فسكنات
الفرس ايضا كذلك فكان يجب ان لا تظهر حركات الفرس من بين تلك السكنات
الكثيرة والمتنابذة ثم الحركة اما مستقيمة واما مستديرة واما مركبة
منهما كحركة العجلة والكرة المدحرجة وهي تسمى لولبية واختلفوا في انها الحركات
المستقيمة الى سكون فقال افلاطون لا يجب وقال ارسطو يجب واقوى ما لافلاطون
انه اذا فرض حجر عظيم نازل وخردلة صاعدة فاذا وصل اليها يجب سكون الحجر
لاجل سكون الخردلة وذلك بعيد جدا والجواب ان بيان الامتناع غير الاستبعاد
غير مفيد واحتج اصحاب ارسطو بان مماسة المتحرك لنهاية مسافته آنية
وعدم مماسته ايضا آنية وبين الآنين زمان فيسكون وهذا مبني على امتناع
تتالي الآنات ثم الحركة اما بالذات او بالعرض لان الحركة ان كانت حاصلة في المتحرك
فهو متحرك بالذات وان كانت فيما تقارنه فهو متحرك بالعرض كالجالس في السفينة
المتحركة وما بالذات اما طبيعية او قسرية او ارادية لان الحركة بالذات لقوة حاصلة

ف

في المتحرك فتلك القوة ان كانت مستفادة من خارج فهي القسرية وان كانت في
المتحرك فان كانت مع القصد فهي ارادية والا فطبيعية قالوا الحركة المستديرة
ارادية لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع والحركة المستديرة تهرب
تلك واذا لم تكن طبيعية لا تكون قسرية لانها على خلاف الطبع فتعين كونها ارادية
فان قيل الحركة القسرية ما يكون المحرك خارجيا وهذا اعم من ان يكون المتحرك
ذا طبع او لا قلت سيجيء ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل لا يقبل
ميلا قسريا خاتمة الجسم الذي ليس فيه مبدأ ميل الحركة لا بالقوة كالحجر
عند كونه في حيزه ولا بالفعل كما يكون عند كونه خارجا عنه لا يقبل ميلا قسريا
يحرك به لانه لو تحرك فلا بد من وقوع تلك الحركة في مسافة وزمان فلو تحرك بذلك
القسر ذو ميل في تلك المسافة لتحرك في زمان اطول لمعاوقة الميل الطبيعي وليكن
بين الزمانين نسبة ولتكن بالعشر ولنفرض جسما آخر فيه ميل اضعف من ذلك
الميل بان يكون مثل عشر ذلك الميل تحرك بذلك القسر في تلك المسافة فيكون زمان
تلك الحركة عشر زمان حركة ذي الميل الاول لكن زمان حركة عديم الميل عشر زمان
حركة ذي الميل الاول فيكون زمان الحركة مع العائق كهو لا معه ولو فرضنا جسما آخر
ميله نصف عشر الميل الاول لكانت الحركة مع المعاوق اسرع وفيه نظر لان هذا

انما يصح ان لو كان المصنف للزمان هو الجبل فقط وليس كذلك فان اى كم فرض شي
اذا نصف قدر اى الزمان فلا يلزم مساواته او كبر والحق انه علم بالاستقرا
ان ما لا يصل فيه كقطعة او زيتية لا تنقل المثل العشرى والعمر فيه ان الشي انما تنال
على العاشر اذا كان له مقاومة ما معه اما اذا لم يكن فلا كما في الحجر المغموس اذا ضرب
بالسيف ~ فى الزمان وفيه ابحاث فا ~ فى ان الزمان موجود لانا نعلم [illegible] الاوائل
بالضرورة ان وقتا ما ماضيا ومستقبلا وانكر قوم من الاوايل واحتجوا عليه بوجوه
~ لو كان موجودا لما كان قار الذات ولا منقضى الاجزا فلا يكون موجودا اما الاول
فلانه يلزم ان يكون اليوم ويوم الطوفان معا واما الثاني فلانه يصدق ان جزا منه كان
موجودا وما بقي الان وجوابهما بعد ما علم من وقوع الزمان في الزمان وفيه نظر
لان بعض اجزا الزمان قار فيها مانعا لا برهان اخذ كما سيأتى في اقسام التقدم ~
الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال وليس شي منها موجودا اما الماضي والمستقبل
فظاهر واما الحال فلانه لو كان له زمان منقسما او لا والاول باطل لانه حينئذ لا يوجد
اجزاؤه معا لكون الزمان غير قار بالذات فلا يكون الحال وهذا موجودا وكذا الثاني
والا لزم تركب الزمان من اجزا لا تتجزى ولزم تركب الجسم منها وجوابه ان الانقسام الوهمى
لا يوجب عدم الوجود وعدم الانقسام بالفعل لا يستلزم الجزء ~ لو كان الزمان موجودا

لكا

لكان واجبا لذاته والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان موجودا لكان عدمه ممتنعا
لانه لو كان ممكنا لما لزم من فرض المحال وقد لزم لانه لو تحقق عدمه لكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا تجتمع القبل والبعد هذه البعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمان
فلزم من عدم الزمان وجوده واذا كان عدمه ممتنعا كان وجوده واجبا واما
فساد التالي فلان كل جزء منه حادث والمجموع متقوم بالاجزا فيمتنع ان يكون واجبا
وفيه نظر لان الان الذي هو نهاية الزمان الماضي بعد الزمان الماضي فلو وقع فيه شي
يكون بعد الزمان الماضي ولا يلزم عند تحقق هذه البعدية تحقق الزمان فكذا فيما نحن
عدم الزمان في ان هو نهاية الزمان وبداية الحال المستقيم ولو سلمنا لكن المطلوب بذاته
ما يلزم من وجود عدمه محال وليس هنا كذلك فان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد كونه
موجودا لا مطلقا ~ في ماهية الزمان اختلفوا فيها فزعم قوم انه جوهر وذهب
اخرون الى انه عرض اما الاولون فمنهم من قال انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني واجب بذاته
ومنهم من زعم انه فلك معدل النهار واما الاخرون فقال بعضهم انه حركة معدل النهار
وذهب بعضهم الى انه مقدار الحركة وهو مذهب ارسطو واختيار المتاخرين وذهب
بعضهم الى انه مقدار الوجود وهو مذهب ابى البركات احتج الاول بما ذكر في الشبهة
الثالثة وجوابه قد عرفت واحتج الثاني بان معدل النهار محيط بجميع الحوادث والزمان

كذلك فهو هو وهما موجبان في الشكل الثاني واحتج الثاني بان الزمان مشتمل
على الماضي والمستقبل والحركة كذلك فهو هي وهما ايضا موجبان في الثاني واحتج
ارسطو بان الزمان مما يقبل المساواة والمفاوتة فهو كم وليس منفصلا لانقسامه على الفصل
المشترك ولا قارا الذات والا لكان الان مع الماضي والمستقبل والكم لا بد له من مادة
هو مقدارها والزمان ليس مقدارا للمسافة لان المختلفين في هذا المقدار قد يستويان
في المسافة وبالعكس ولا مقدارا لذات المتحرك والا لكان الابطا اعظم حجما لكن هذا
المقدار فيه اعظم فهو مقدار لشي اخر غير قار اذ لو كان مقدارا لقار لكان قارا وغير
القار هو الحركة فالزمان مقدار الحركة وليس بنفس سرعتها وبطوها لان الحركة تتساوى
جزئها في السرعة والبطء وتخالف في هذا المقدار فالزمان مقدار الحركة غير سرعتها
وبطوها وعارضوا ذلك بوجوه ا لو كان الزمان مقدار الحركة فلو فرض عدم الحركة
اصلا لكان عدمها بعد وجودها بعدية بالزمان فيلزم مقدار الشي مع عدم الشي وجوابه
مثل ما ذكر في الشبهة الثانية بانه يجوز وقوع عدمها في الان ب انه ليس مقدار الحركة
بمعنى الاتصال اذ لا وجود لها وبمعنى التوسط انية لا نهاية وحدانية مقدار
الحركة بمعنى الاتصال وهي بهذا المعنى انما يحصل في الذهن فمقدارها ايضا في الذهن ولا
معنى للزمان الموجود الا الان الذي يفعل بسيلانه الزمان ج انه لو كان

موجودا

موجودا قبل الان ويكون موجودا بعده وهو موجود معه وكذلك الاجسام باقية
مع الازمنة كالحركات والحركة توجد معها فليس كم الزمان من عوارض الحركة
اولى من كونه من عوارض الوجود والجواب ان المقدار والامتداد لا يكون الا لما له
اجزاء مترتبة قارة او غيرها والوجود من حيث هو الوجود ليس له ذلك بل لو كان
لكان للبقاء لكن البقاء عبارة عن ثبوت الشي في الحالة الثانية بعد ثبوته في الاول
فيكون البقاء موقوفا على الزمان فلو كان الزمان مقدارا له لتوقف عليه ولزم الدور
واحتج ابو البركات بانا ربما يكون في الزمان لا يتصور تقارن الاول زمان مستمر
وما لا يكون في الزمان لا بد وان يكون للبقاء مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود
وجوابه ما مر الان فهذا انما هو تقرير كلامهم والحق ان الزمان مقدار الحركة بما ذكره ارسطو
وتقسيمه ان الحركة اعني من احوال الموجودات لما اجزاء لا يكون معا بل تراخى وقوع
كل منها عن وقوع الاخر تراخيا اتصل منه مقدار في العقل فذلك المقدار هو الزمان
فان قيل ههنا شبهة ما نعلم بالضرورة ان كل جزء من اجزاء الحركة مع زمان الى
بعده زمانا اخر بعدها ولا معنى للزمان الا تلك الحالات المتعاقبة فالزمان ليس
مقدار الحركة ج اذا ابتدات الحركة السريعة والبطيئة معا وتركتا معا فهما
متساويان في الزمان دون المقدار لان مقدار البطيئة بعض مقدار السريعة ضرورة

لكون ما فيها بعض مسافة السريعة ج لو كان الزمان مقدارا للحركة فلو لم يوجد
شيء من الحركات اصلا وجب ان لا يوجد الزمان قطعا وذلك ضروري البطلان
لان الحالات المتعاقبة ضرورية الثبوت سواء وجد شيء من التغيرات او لا وعليه
الجواب عن الاول انا لا نسلم ان هناك غير الحركة حالات اخرى بل هي الوهميات
اذ لو كان لها تحقق في الخارج يلزم ان يكون لها حالات اخرى يقع هي فيها بعين ما ذكرتم
في اجزاء الحركة ولزم التسلسل وعن الثاني ان للحركة مقدارين مقدارا بحسب المسافة
لانطباقها عليها وذلك بالعرض ومقدارا بحسب التراخي وذلك بالذات والزمان هو
الثاني وفي السريع والبطيء واحد وعن الثالث والرابع التالي منه لما تقرر عندي من
الزمان ح اختلف المتكلمون في قدم الزمان بوجوه قا لو كان حادثا لكان
عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست نفس العدم لان العدم قبل كالعدم
بعده وليست سلبا محضا لانه نقيض اللاقبلية وليست جوهرا فلها موضوع
فليس والامكان قبل كل حادث حادث وتلك الحوادث يمتنع كونها آنية لامتناع
تتالي الآنات فهي زمانية وثبت قدم الزمان وفيه نظر اذ قد بينا ان بعض العقلاء
لا يجب ان يكون وجوديا ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون محل القبلية الآن الذي
هو بداية الزمان ونهاية الحال المستقر ٢ لو كان الزمان حادثا لكان الله تعالى
سابقا

سابقا عليه وذلك السبق بالزمان اذ لو كان وجوده تعالى مع وجود الزمان
لزم حدوثه تعالى وذلك السبق حاصل دائما فالزمان محقق دائما والجواب لا نسلم
ان السبق لو لم يكن بالزمان لكان وجود الباري والزمان معا ٣ لو فرض
حركة قبل الزمان بعشر دورات وفرض حركة زائدة او ناقصة قبل وجود الزمان
ازداد تقبل الزيادة والنقصان وهو الزمان فالزمان موجود قبل وجوده والجواب
انا بينا ان الزمان مقدار الحركة فلو لم يكن الحركة لم يكن الزمان ولو فرض قدم الزمان
واحتج المتكلمون على حدوث الزمان بانه فعل الفاعل المختار فيكون حادثا
خاتمة ههنا امران احدهما يتفرع على الزمان وهو انه اذا وجد الزمان ووقف
في فصل كان طرفاه وحصوله بالوصف او اختلاف العرض والثاني يتفرع عليه الآن
ان الزمان منطبق على الحركة والموجود من الحركة التوسط بين المبدأ والمنتهى الذي
يفعل بسيلانه الحركة وكذا المنطبق على التوسط ان يوجد ويفعل بسيلانه الزمان
ه في القوة والخلق لفظ القوة وضع اولا لما به يتمكن الحيوان من افعال
شاقة ثم نقل الى مبدأ وهو القدرة وهي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك
والى لازمه وهو ان لا ينفعل ثم الى وصف المؤثرة التي كجنس القدرة وهو الذي
عرف بانه مبدأ التغير في شيء آخر من حيث هو غيره طلب الى انه القدرة وهو

اعنى حصول الشيء بدون الحصول وهو مقابل الحصول بالفعل والمهندس يسمى الخط
الذى يساوى مربعه مربعى الخطين الآخرين قوتهما واذا عرفت القوة عرفت القوى
ومقابلها الضعف والعاجز وسهل الانفعال وغير المؤثر والضرورى وان لا يمكن
الخط بالوصف المذكور ثم القوى التى هى الصفة المؤثرة اما ان يكون مصدرا لفعل
واحد او لافعال وعلى التقديرين اما مع القصد او معه فهذه اربعة اقسام والاول
الطبيعة والثانى النفس النباتية والثالث النفس الفلكية والرابع النفس الحيوانية
المسماة بالقدرة والمشهور فى هذا التقسيم ان القوى اما مع الشعور او معه وما
ذكرناه اولى لان فعل الطبيعة الجسمانية الحيوان مثلا اذا سقط من موضع مع
الشعور وليست نفسا فلكيته ثم قيل القدرة مع الفعل وقيل انها ليست على
الضدين وتحقيقها انه ان اريد بها القوة العقلية فقط فلا شك انها قبل الفعل
ومعه وبعده وعلى الضدين وان اريد بها مستجمعة لشرائط التأثير فهى كما قيل
واما الخلق فهو ملكة تصدر عنها افعال بسهولة بلا تقدم روية وليس نفس
القدرة لان نسبتها الى الضدين سواء ولا نفس الفعل اذ قد يكون الفعل تكلفا
والفضائل الخلقية الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وكل منها محفوف بطرفين
رديئين افراطا وتفريطا فالشجاعة بالتهور والجبن والعفة بالخمود والفجور والحكمة

بالجر

بالجربزة والغباوة والمراد بهذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين الجربزة
والغباوة لا الحكمة العلمية المقابلة للحكمة العملية وهى العلم بالامور التى وجودها من
افعالنا وقد تركب بعض هذه الاطراف مع بعض فيحصل اخلاق كثيرة والله اعلم

الصحيفة الرابعة فيما يتم الادراك والمدرك وفيها فصول

فا فى الكيفيات

قد مر تعريف الكيف فى صدر الكتاب والمشهور ان انواعه اربعة
فا المحسوسة فان كانت راسخة سميت انفعاليات والا فانفعالات لانفعال
الحواس عنها ثم ما يختص بذوات الانفس فان كانت راسخة فالملكة كالادراك
والا فالحال كغضب الحليم ثم الاستعداد نحو الانفعال وهو اللاقوة طبيعية كالممراضية
واللين او نحو اللاانفعال وهو القوة كالمصحاحية والصلابة ثم ما يختص بالكميات
اما بالمتصلة كالتثليث والاستقامة او بالمنفصلة كالزوجية والمنطقية ووجه
الحصر انها ان اختصت بالكميات او كانت محسوسة فقسمان والا فان كانت
استعدادا نحو الكمال فهو الثالث وان لم يكن كذلك فهو الثانى وفيه نظر اذ لا يلزم
من كونه كذلك كونه مختصا بذوات الانفس

ب فى الامور النسبية

وهى مفهومات تعقلها بالقياس الى الغير والمشهور انها سبع الاضافة
والاين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال وقد مر تعريفها فى اول الكتاب

واضطربت الاقوال فيها فقالت الفلاسفة انها وجودية وذهب اكثر
المتكلمين الى انها عدمية واحتجت الفلاسفة بان كون السماء فوق امر حاصل
في نفس الامر سواء وجد الفرض والاعتبار ام لا وليس عدميا لصدق نقيضه
على المعدومات ولان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فيكون وجوديا زائدا
على الذات وفيه نظر لانه قد عرفت ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا والحوادث
قد لا يكون اعمى ثم يصير مع ان العمى عدمي وعارضهم المتكلمون بوجوه فا
لو كانت وجودية لكانت في محل وحلولها في المحل نسبة بينها وبين المحل فكانت
غيرها وتلك الغير يكون ايضا حالا في المحل ويكون حلولها زائدا عليه ويتسلسل والجواب
ان حلول الحلول نفسه كما مر ت كل حادث حدث فان الله تعالى يكون معه
فلو كانت المعية وجودية لم حدثت صفة في ذات الله وفيه نظر اذ جاز ان يكون
اعتبارية ح لو كانت وجودية لما وجدت والا لزم تقدمها على نفسها وهو محال
لانها لو وجدت لكان حصول وجودها لماهيتها اضافة وتلك الاضافة سابقة
عليها فيلزم تقدم الشيء على نفسه والجواب ان اريد بها النسبة الكلية التي
تشترك فيها النسب فلا نزاع في امتناعها في الخارج وان اريد افرادها فجاز
تقدم بعضها على بعض فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه هذا تمام تقرير كلامهم وتحقيق

هذا

هذا الموضع من المهمات اذ يبتني عليه كثير من المطالب الشريفة فنقول
ان الامور النسبية بعضها عدمية كالتنافي فانه الذي لا يجتمع مع الاخر ظ
وبعضها وجودية كالمع فانه عبارة عن شيء موجود عند كون الاخر موجودا لكن
كلها اعتبارية وذلك لانك قد عرفت ان النسبي ما يكون تعقل مفهومه بالقياس
الى الغير فحينئذ لو لم يعقل ذلك الغير لما امكن تعقله فتوقف تعقله على تعقل
ذلك الغير فيلزم ان يكون لذلك الغير او للشيء من صفاته مدخل في نفس ذلك المفهوم
لان ما ذكر آية الذاتيات ومعلوم ان الشيء او صفته مع شيء آخر مباين لها
او مع صفته لا يلتئم منها مفهوم حقيقي بل لو كان فانما يكون باعتبار العقل ش
٤ ونا لنفسه كما ان مفهوم الاب مثلا انسان حصل من نطفته آخر من نوعه
لجرد كونه انسانا ليس معنى الاب بل كونه انسانا مع حصول آخر من نطفته وحصول
آخر من نطفته صفة للآخر والعقل الذي من مجموعهما معنى الابوة فصفة الابوة للاب
ليست كصفة البياض والكتابة للابيض والكاتب وكالقرب فان مفهومه
شيء يكون البعد بينه وبين الغير يسيرا وكون البعد يسيرا صفة للبعد والف
العقل من الشيء وهذه الصفة صفة القرب وكذا المع فانه شيء موجود عند كون
الآخر موجودا وعلى هذا كل نسبي فرض فهذا غاية هذا البحث ح

في امتناع انتقال العرض احتجوا عليه بوجهين الأول ان العرض هو الموجود الذي
لا يعقل وجوده الشخصي الا بمحل فيه وذلك المحل لا يكون مبهما اذ المبهم من حيث
هو المبهم لا يوجد في الخارج فلا يكون محتاجا اليه الموجود فيه فالعرض اذن لا
يعقل وجوده الشخصي الا بمحل بعينه فيصح ان وجوده اليه فاذا انتقل عنه بطل
وجوده الشخصي ولقائل ان يقول سلمنا احتياجه الى محل معين لكن لا يلزم منه
احتياجه الى المحل بعينه والمفيد هذا الثاني ان تعين العرض لموضوعه المعين فيمتنع
انتقاله عنه لان انتفاء المعين يوجب انتفاء الوجود وجوابه انا بينا في فصل
التعين ان تعين الاعراض ليس بمحالها هذا ما ذكره والأولى ان يقال لو انتقل فحالة
الانتقال اما ان يكون في المنتقل عنه او في المنتقل اليه او لا في هذا ولا في ذاك
والاول باطل والا لما كان حالة الانتقال بل قبله وكذا الثاني والا لكان بعده
وكذا الثالث فانه ان لم يتم حينئذ الى المحل غيرهما لزم قيام العرض بنفسه وان قام
نعود في انتقاله الى الاول له هذا حسن بديع د **في قيام العرض بالعرض**
اتفق المتكلمون على امتناعه وجوزه الفلاسفة ومعمر واكثر هذا واحتج
المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتصف بعض الاعراض ببعض اولا فان لم يتصف
فلا يكون شيء منهما قائما بالآخر وان اتصف فلا بد من الانتهاء بالآخرة الى الجوهر

وحينئذ

وحينئذ يكون الكل في حيز الجوهر تبعا له اذ معنى قيام العرض بالجوهر كون العرض
في حيز الجوهر تبعا لكون الجوهر فيه فالجوهر هو الاصل والكل قائم به وفيه بحث
اذ قيام العرض بالجوهر بهذا التفسير لا ينافي قيامه بعرض آخر بمعنى كونه صفة
له والكلام فيه والدليل على جواز قيام العرض بالعرض ان السرعة والبطء صفتان
قائمتان بالحركة دون الجسم لامتناع اتصاف الجسم بهما وكذا وجود الاعراض
ووحدتها وبالجملة كل عرض يكون صفة لعرض آخر ولا يتصف به الجسم ه
في بقاء العرض اتفق الاشاعرة على امتناعه خلافا لسائر الفرق
واحتجوا عليه بوجوه الأول ان البقاء عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض
وجوابه انه قد علم جواز قيام العرض بالعرض الثاني لو صح بقاء العرض لامتنع
فناؤه لان فناءه بعد البقاء لا يكون لذاته والا لما بقي والا لانقلب الشيء من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي بل يكون لعارض زائل بسبب وهو اما وجودي او عدمي اما
الوجودي فاما موجب كما يقال انه يفنى لطريان الضد وهو محال لان طريان الضد
على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل ذلك العدم به لزم الدور واما المختار
كما يقال الله تعالى يعدمه وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما ان يصدر عنه شيء
او لا فان صدر فذلك الشيء يحصل امر وجودي فهذا يكون ايجادا لا اعداما وان

لم يصدر عنه فلا يكون مؤثرا واما العدمي فلانه يستدعي انتفاء شرطه فيبطل لانه
يعود الكلام فيه ويتسلسل وفيه انه لو صح ما ذكرتم لامتنع فناؤه لكنه قد يفنى
فيمتنع بقاؤه وجوابه لم لا يجوز ان يكون السبب طريان الضد على محله ورد بانه
لا على محله كان في وجود سائر الاضداد وذلك غير مشروط بعدم الضد ولئن
سلمنا لكن لا نسلم انه لو صدر عن الفاعل شي كان اثره ان يحصل امر وجودي لم لا
يجوز ان يكون ذلك الشي هو الاعدام وايضا هذا الدليل منقوض بفناء الجواهر
دوامها وايضا على سندكم انقضاء العرض واحتجوا على جواز بقائها بانها
لما كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول يكون كذلك في الزمان الثاني والا لزم انقلاب
الممكن ممتنعا هذا ما قيل واعلم انهم ان عنوا بامتناع بقاء العرض امتناع
بقائه بدون ضميمة فذلك حق قد بيناه في صحيفة العلة والمعلول وان عنوا به انه
لا يمكن وجوده في الزمان الثاني فلا عقل فيه ولا نقل ف العرض الواحد
لا يكون في محلين خلافا لابي هاشم فانه زعم ان التأليف عرض واحد حال في
محلين ووافقنا على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وزعم جمع من قدماء الفلاسفة
ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب لنا ان العقل حاكم
بديهة ان الموجود الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في موضعين سواء كان

عرضا

عرضا او جوهرا واحتج ابو هاشم بان صعوبة التفكيك لا بد لها من علة
وهو التأليف فحينئذ اما ان يقوم بكل من الاجزاء التفكيك وجوابه ان التأليف
قائم بالمجموع لا بكل منهما وجواز هذا للتأليف غير جوازه لهذا وجواز كل منهما قائم
به وكذا في القرب

القسم الثالث في الجواهر

وفيه صنفان لان الجوهر اما جسماني او روحاني الصنف الاول
في الجواهر الجسمانية وهي الجسم واجزاؤه وفيها فصول فا
في تعريف الجسم وفي اختلاف المذاهب في حقيقة ذاته عرفه المتقدمون بانه
جوهر ذو ابعاد ثلاثة وقالت الاشاعرة انه متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون
المركب من جوهرين فردين جسما عندهم وقالت المعتزلة انه متحيز ذو ابعاد ثلاثة
وزعموا انه لا يحصل باقل من ثمانية جواهر وقال الكعبي قد يحصل باربعة بان يكون
ثلاثة كمثلث ويوضع فوقها جوهر فيحصل مخروط ذو اربعة اضلاع مثلثات هذا
حاصل ما قيل في تعريفه واختلف اهل العالم في حقيقة ذاته على مذاهب انحصر ستة
لان الجسم اما ان يكون ذا مفاصل بالفعل اولا والاول اما ان يكون مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى اولا والاول اما من اجزاء متناهية اولا والثاني اما من اجسام صغار او لا
والاول مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء المتقدمين والثاني منسوب الى النظام

[اي لم يكن ذا مفاصل]
[وهو كونه ذا مفاصل بالفعل]

من قدماء المعتزلة والثالث مذهب ذيمقراطيس لأنه زعم أنها أجسام صغار لا تقبل
القسمة إلا وهما وفرضا والرابع مذهب قوم من الأقدمين الذين زعموا أنها خطوط. والثاني وهو
أن لا يكون مفاصل بالفعل لا يخلو من أن يكون انقساماته الممكنة متناهية أو لا والأول
نسب إلى محمد الشهرستاني ومذهبه مذهبا كما أن الجسم مركب من الهيولى والصورة
والثاني مذهب جمهور الفلاسفة ب في الجزء الذي لا يتجزى اختلفوا في
وجوده فأنكره جمهور الفلاسفة وأثبته المتكلمون ومع فرقة من الفلاسفة والمراد به
متحيز لا ينقسم لا بالفك والقطع ولا بالوهم والفرض واحتج الفلاسفة على انتفائه
بوجوه أ لو فرضنا أجزاء ثلاثة متماسة يلاقي الوسط لكل من الطرفين بغير ما يلاقي به
الآخر فيلزم تجزية الوسط وجوابه أن الملاقاة إنما يكون بالنهايات فلا تلزم النهايات الأجزاء ظ
ب الصفحة المركبة من أجزاء لا تتجزى إذا نظرنا إليها رأينا أحد وجهيها دون الثاني
فيغاير الوجهان ويلزم الانقسام وجوابه أن المرئي دون المرئي بها الثانية كما
د إذا فرضنا خطا من أربعة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الأعلى جزءا وتحت
الأيسر جزءا فإذا تحركا معا فلا بد من تحاذيهما وهو على منفصل الثاني والثالث
فيقع المنفصل على وسطها وطرفاهما على وسط الثاني والثالث ولزم انقسامها
وجوابه لا نم جواز تحركهما على سمت المنفصل د أن نفرض حجر الرحى فإن عظيمه
وصغيره

وصغيره فإذا قطع العظيم جزءا فإن قطع الصغير جزءا تساويا أي كانا مع أن حركة
العظيم أسرع وإن قطع أقل لزم انقسام الجزء وإن لم يتحرك شيئا لزم تفكك الرحى
ظ والمشاهدة تكذبه وجوابه لا نم أنه يمكن أن يتحرك جزءا إذ الحركة تستدعي امتدادا
ولا امتداد للجزء ه الجزء متناه فله مقدار وله حد أو حدود والثاني مضلع والمضلع
قابل للقسمة والأول كرة والكرات إذا انضم بعضها إلى بعض حصل بينها فرج أصغر منها
ولزم انقسام الجزء وجوابه أن ذلك إنما يلزم في الكرات الجسمية لأنها إذا تلاقت
نقطع حصل مثلثات من كل ثلاث أجزاء ما عند المماسة وبقي أوساط المثلثات
خالية وأما في الأجزاء فذلك ممتنع إذ لا يكون بين المتماسين في كل جزء امتداد ليحصل
ضلع المثلث فلا يحصل المثلث ولا الخلو و برهن أوقليدس في الشكل العاشر
من المقالة الأولى أن كل خط يمكن تنصيفه فالمركب من عدد الفرد إذا انتصف تجزى الوسط
وجوابه أن ذلك الشكل موقوف على انتفاء الجزء فلو بني انتفاء الجزء عليه لزم الدور وذلك
لأنه بينه هكذا إذا أردنا أن ننصف خط ا ب فنعمل عليه مثلثا
متساوي الأضلاع وهو ا ج ب ونقسم زاوية ج بنصفين بخط ج د
فخطا ا ج ج د مساويان لخطي ب ج ج د وزاوية ا ج د مثل زاوية
د ج ب فقاعدة ا د مساوية لقاعدة د ب تنطبق

المثلث وهذا البرهان مبني على انتفاء الجزء لانه على تقدير تحققه يصير الجزء الوسطاني
ان كان اب مركبا من عدد فرد فالخط ح د قصير مشترك بين القاعدتين وحينئذ
لا يلزم ان تساوي القاعدتين لكون خط اب منصفا ي كل مثلث قائم الزاوية
مجذور الضلع المحيط بها مجموع المجذورين وترها بشكل العروس مثلا هكذا
وقد يكون للوتر جذر صحيح كما لو كان احد الضلعين ستة
والاخر ثمانية فان مجموع المجذورين مائة وجذرها عشرة
فيكون الوتر عشرة وقد لا يكون كما لو كان كل من الضلعين ستة
او ثمانية فيلزم انقسام الجزء وجوابه ان بيان هذا الشكل ايضا
مبني على انتفاء الجزء لانه ذكر في بيانه انا نخرج خط اب موازيا لضلعي مربع الوتر ونبين
ان كلا من مربعي الضلعين مساو لقسم مجاور له من مربع الوتر فلو كان خط اب مركبا
من اجزاء الافراد وهو مشترك بين القسمين فيكون داخلا مع كل قسم وحينئذ يكون مربع
الوتر اصغر من مربعين يا برهن اقليدس في المقالة الاولى ان السطوح المتوازية
الاضلاع على قاعدة واحدة وفيما بين خطوط بعينها متوازية متساوية وانه يبطل الجزء
لانا اذا فرضنا احد السطحين من اربعة في اربعة كان مجموعه
ستة عشر وطول الاخر المنتهي الى المنحرف فيكون

مجموع

مجموع اجزاء الاخر مع كثرته مساويا لستة عشر وهو محال لا يساويه وجوابه
ان ذلك ايضا مبني على انتفاء الجزء لانه على تقدير تحققه يكون غاية صغر الاولى ان يكون
جزءا واحدا فيكون الحاذي الحاصل من ضلع السطح المنحرف والقاعدة اذا في
غاية الصغر جزءا واحدا وكلما بعد الضلعان عن الاولى يصير البعد بينهما اكثر فاذا
وصل ضلع المنحرف الى ضلع المربع يكون البعد بينه وبين القاعدة اكثر من جزء
واحد ان يكون جزءين واذا وصل هذا المقدار من البعد الى نصف ضلع المربع فلا
يخفى انه يقرب من ان يساوي الخط الاعلى ولا يكون ذاهبا اكثر في ذلك ط
برهن اقليدس في المقالة الثانية انه يمكن ان نقسم كل خط بحيث يكون ضرب كله
في احد قسميه كمربع الاخر فلو كان الخط مركبا من ثلاثة اجزاء فاذا قسم على الصحة
كان احد قسميه اثنين والاخر واحدا وضرب الكل في الواحد ثلاثة ومربع الاثنين اربعة
فيجب ان يكون قسمته لا على الصحة وانه انقسم الجزء وجوابه ان هذا ايضا مبني على
انتفاء الجزء لانه موقوف على تنصيف الخط وعلى شكل العروس وقد عرفت ان كليهما
مبني على انتفاء الجزء يب زاوية قائمة كل من ضلعيها جزءان فان كان وترها
جزءين كان وتر القائمة كوتر الحادة وان كان ثلاثة اجزاء كان مجموع الضلعين
فهو اكثر من جزءين واقل من ثلاثة وجوابه ان تتصل الاجزاء يوجد ذو وضع فهو

ان لم ينقسم كان جزءا واحدا لا يتجزى وجاز ان يكون البعض غير منقسم فجاز ان يكون عدة
اجزاء الاطول مثل عدد اجزاء الاقصر هذه هي اقوى الدلائل المذكورة من جهة
الفلاسفة والشبه غير الاولى ليس بقوية واحتج المثبتون بوجوه
ا لو لم يكن شي من الحركة حاصلا في الحال لكانت الحركة محققة وان كان لم يكن
منقسما والا لما كان حاضرا والحركة منطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء وجوابه
ما مر في فصل الحركة ان القسمة الوهمية لا توجب كونه غير حاضر وعدم القسمة لا
يقتضي وجود الجزء ب اذا وضعنا كرة على سطح مستو فموضع الملاقاة من
الكرة غير منقسم والا لكان على سطحها خط مستقيم لانطباقه على سطح مستو فتكون
الكرة مضلعة واذا كان موضع الملاقاة غير منقسم فقد وجد الجزء فاذا ادرنا الكرة
على السطح زالت تلك الملاقاة وحصلت ملاقاة اخرى متصلة بها فحصل جزء آخر
وعلى هذا الى ان يتم دورتها وحصلت دائرة على ظهر الكرة تتركب تلك الدائرة
من اجزاء لا تتجزى واذا كان الخط مركبا من اجزاء لا تتجزى كان السطح مركبا من خطوط
والجسم من سطوح ويلزم تركب الكل من اجزاء لا تتجزى فان قيل لا نسلم امكان
الكرة والسطح ولا نسلم انه من كل نقطة خط على الكرة ما تقتضيه طبيعة البسيط
فكيف يكون ممتنعا والسطح المستوي ممكن لان الحس شاهد به ولا بد في سطح صغير

الملس

الملس الا ذهبت (اذا) الى غير النهاية لا انعطاف امكانها لا يوجب الا امكان
الجزء وانتم في بيان تحققه لا ما نقول لما وجب تركب المقادير من اجزاء لا تتجزى على
تقدير وجود هذا الممكن وجب ان يكون في نفس الامر كذلك والا لكان الممكن مستلزما
للمحال ما هو ممتنع او ليس بواجب واجبا وانه محال او نقول المدعى ههنا بطلان
مذهبكم جواز الجزء عند هذا الغرض وليس من كل نقطة خط الى الملاقاة
آنية هي من الملاقاة الاولى وهي الملاقاة الثانية تمنع ان يكون ههنا والا لكانت
الكرة ههنا كل الآن اما في الملاقاة الاولى او في الملاقاة الثانية او في ملاقاة اخرى او لا تكون
ملاقية لشي والاقسام باسرها باطلة اذا الكرة على التقدير الملاقاة الاولى يلزم
ان لا يكون من الملاقاة شي وعلى الرابع يلزم ان يكون منفصلا عن السطح وهو خلاف
المقدر واذا لم يكن من الآن زمان تتالي الآنات ويلزم منه تتالي النقط لكون الزمان
والحركة والمسافة منطبقة ج اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح حتى
انتهى الى آخر ما ماس بطرفه كلية الخط وطرفه نقطة فالخط المتحرك عليه مركب من
نقط متتالية ويلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى د النقطة شي ذو وضع غير
منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء والا كان محلها غير منقسم والا لزم
انقسام الحال بانقسامه وذلك الجزء فان قيل وجود النقطة ذهني قلنا

النقط طرف الخط الموجود بالفعل وطرف الموجود بالفعل موجود بالفعل وفيه
بحث لان محل النقط انما هو الخط اذ هي طرفه وحينئذ لا يلزم الجزء ه لو لم يكن الجزء
لكان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية وحينئذ لما امكن قطعه في زمان متناه ولما
لحق السريع البطيء فان قلت هذا انما يلزم ان لو كانت الاجزاء موجودة بالفعل
لكنها بالقوة قلت اذا كانت الانقسامات ممكنة الى غير النهاية كانت الاقسام
الحاصلة بالفعل الى غير النهاية لان انقسام الشيء انما يمكن اذا كان احد نصفيه مغايرا
للاخر في نفس الامر اذ لو لم يكن كذلك لما امكن الانقسام واذا ثبت المغايرة في نفس
الامر ثبت التعدد في نفس الامر وليس كونها حاصلة بالفعل الا هذا وقولك قطع الخط
المتحرك على الجسم يلزم ابدا من المتحرك عليه شيئا غير ما قطعه قبل واذا ثبت المغايرة
ثبت التعدد كم س لا تقرر اقوال الفريقين مع ما سنح لنا والحق
وجود الجزء وذلك لانه لا يخلو اما ان ينتهي التجزئة الى جزء ليس له امتداد في شيء
من الجهات اصلا او لا فان انتهى فقد وجد لانه حينئذ لا يمكن الانقسام وان لم
ينته بل يوجد لكل جزء من الاجزاء الغير المتناهية امتداد ولا شك ان انضمام الامتدادات
الغير المتناهية يوجب امتدادا غير متناه فيلزم ان يكون مقدار الجسم الصغير غير متناه
وهذا محال فان قلت سلمنا انه حينئذ لا ينقسم بالفك والقطع لكن لم قلت انه

لا ينقسم بالفرض والوهم قلت فرض انقسامه وتوهمه فيما ليس له امتداد
في نفس الامر كاذب فلا عبرة به وهذا برهان بديع ح في الهيولى
اختلفوا في تحقيقها فاثبتها من نفى الجزء ونفاها من اثبته واحتجت الفلاسفة
بانه لما ثبت انتفاء الجزء لزم تركب الجسم من الهيولى والصورة لان كل جسم فرض فلا بد
وان يوجد هناك جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل وكلما كان كذلك
كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما الاول فلان كل جسم وجد فلا يخلو ان
يكون واحدا بالاتصال اولا فان كان وهو قابل للفصل باحد وجوه القسمة كان هنا
قد حصل المطلوب وان لم يكن بل يكون ذا مفاصل فاجزاؤه لا يخلو ان يكون غير
منقسمة في شيء من الجهات الثلاث بوجه من الوجوه اولا والاول باطل لما بينا من انتفاء
الجزء فتعين انها منقسمة في الجهات الثلاث بنوع من وجوه القسمة فقد وجد جسم واحد
بالاتصال قابل للفصل واما الثاني فلان المتصل من حيث هو المتصل لا يقبل الانفصال
والانفصال قبولا هو نفسه يكون موصوفا بالامرين اذ هو لا يبقى مع الانفصال وعند
عود الاتصال لا يعود لامتناع عود المعدوم بل مثله والقابل يجب ان يكون مع
المقبول فقابلهما غير المتصل بالذات فثبت في الجسم امر غير المتصل بالذات وهو الصورة
الجسمية وقابل الاتصال والانفصال وهو الهيولى فان قيل ما ذكرتم في دليلكم الا

القسمة الوهمية او الفرضية فلم لا يجوز ان يكون اجزاء الجسم لصغرها لا تقبل
القسمة الا بالفرض والاوهام او لاختلاف عرض كما هو مذهب ذيمقراطيس
ومطلقا بحكم انها تنقسم بالقسمة الفكية وانه ليس كل جسم قابلا للفصل كالمجرد والكواكب
غ الاول ان القسمة الفرضية او الوهمية او غيرها احدثت اثنينية يكون طبيعة
كل واحد منهما مثل طبيعة الآخر ومثل طبيعة الخارج الموافق له في النوع وما صح
من اثنين منها صح من اثنين آخرين فاذن صح من المتصلين ما صح من المتباينين
ومن المتباينين ما صح من المتصلين اللهم الا لمانع خارجي زائل اذ لو كان لازما طبيعيا
كان نوع تلك الطبيعة في شخصه وحينئذ يكون بحسب الذات قابلا للفك وغ
الثاني ان طبيعة الصورة الجسمانية في جميع الاجسام واحدة فاذا وجد بعضها محتاجا
الى ما يقوم فيه علم ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه اذ لو كانت مستغنية كان
هذا الانا اذا انها حيث وجدت مثل آباء ذكره وفيه نظر لان مراده بالصورة الجسمية
ان كان هي الاتصال او هيئته او الامتدادات سلمنا عدم القبول لكن لم لا يجوز ان
يكون القابل محلها وهو الجسم وان كان المراد محلها فلا نسلم عدم قبوله وان كان هو
المحل مع اعتبار شيء منها كالمتصل اذ هو مع اعتبار الاتصال فعدم قبول هذا
المجموع مسلم اذ المجموع من الشيء والصفة لا يبقى مع ورود ضد تلك الصفة عليه لكن لم لا

يجوز

يجوز ان يكون القابل ذلك المحل وهو الجسم ك في الصورة النوعية وهي
الجوهر الحال الذي يكون مبدأ لآثار النوع واستدلوا على تحققها بان الاجسام مختلفة
في قبول الاعراض وحصولها فلا بد من اختلافها في معان اخرى جوهرية ولا احتياج
الى اختلاف آخر ولا اخفاء انها غير الصورة الجسمية المشتركة وفيه نظر اذ اختلاف
الصورة يفضي الى صورة اخرى ويتسلسل فان قلت اختلافها بسبب اختلاف
الصورة السابقة المعدة لقبول الصورة اللاحقة واختلاف الافلاك بها بسبب اختلاف
موادها بالماهية قلت فلم لا يجوز مثل ذلك في الكيفيات فلا حاجة الى الصورة النوعية

الصحيفة الثانية في الجواهر الروحانية وفيها فصول

فا في حقيقة النفس الانسانية ونعني بها ما يشير كل احد بقوله انا وهو اما ان يكون
جسما او جسمانيا او لا هذا ولا ذاك فان كان جسما فاما ان يكون هذا الهيكل المحسوس
وهو الذي كثر فيه المتكلم وهو ضعيف لان الانسان باق في اول العمر الى آخره والهيكل
دائما في التبدل والتحلل خارجا وداخلا واما ان يكون جسما داخلا فيه ففيه عشرة اقوال
ا قول افلوطرخس انه النار والشارحة فيه لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية
النفس الادراك والحركة والادراك كالاشراق ويتأيد بقول الاطباء ان بدن البدن
اركان العزيزة ب قول ذيوجانس انه الهواء لانه لطيف نافذ في المنافذ الضيقة

قابل للاشكال المختلفة وهو كالجسم الذي هو فيه كالزق المنفوخ والنفس كذلك
فالنفس الهواء ٣ قول ثاليس الملطي انه الماء لان الماء سبب النمو والنشو
والنفس كذلك وهذا الوجه ضعيف لكونها مركبة من موجبتين في الشكل الثاني
٤ قول انباذقلس انه العناصر الاربعة والمحبة والغلبة ٥ قول طائفة
من الطبيعيين انه الاخلاط الاربعة لان بقاءها باعتدالها وكمياتها المخصوصة
سبب لبقاء الحيوة بالدوران وهو ضعيف اذ الدوران لا يفيد العلية ٦
انه الدم لانه اشرف الاخلاط ٧ انه اجسام لطيفة حية لذواتها سارية
في الاعضاء والاخلاط لا يتطرق اليها انحلال وتبدل ما دامت فيها هو الحيوة
وانفصالها عنها هو الموت ٨ انه اجسام لطيفة متكونة في البطن الايسر من
القلب تنفذ في الشرايين الى جملة البدن ٩ انه ارواح متكونة في الدماغ
تصلح لقبول قوى الحس والحركة تنفذ في الاعصاب الى جملة البدن ١٠
اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى اخره وهو اختيار محققي المتكلمين وان كان
جسمانيا ففيه اقوال ١ انه المزاج وهو قول اكثر الاطباء ٢ انه صفة
الحيوة ٣ انه الشكل والتخطيط ٤ انه تناسب الاركان والاخلاط
وان لم يكن جسما ولا جسمانيا فهو اما متحيز وهو قول ابن الراوندي لانه قال

انه جزء لا يتجزأ في القلب او غير متحيز وهو قول جمهور الفلاسفة ومعمر
من قدماء المعتزلة واكثر الامامية والغزالي والراغب واحتجوا بوجوه
كثيرة اقواها ثلثة ١ ان الانسان بالارتياض والاعراض عن الاغراض
البدنية قد يصير بحيث يخبر عن الغائب مكانا وزمانا ويقوى على افعال
عجيبة لا تفي قوى الجسمانيات بها فالتصور والتخيل لا بالتعلق والتوسل
وذلك آية كونه مجردا اذ الجسم والجسماني تضعف بالرياضة والاختصاص بوضع
وموضع انما يدرك المحضر وتفعل فيما له وضع وتعين الى ماله وضع
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس جسما لطيفا نورانيا غنيا
عن الغذاء فلا تضعف بالكف عنه بل يكون الغذاء مكدرا له ولا نسلم ان ما له
وضع لا يدرك الغائب فان الحس المشترك مع كونه جسمانيا قد تنتقش فيه
صور الغيب عن النفس حتى تصير مشاهدة فلم لا يجوز ان يكون النفس ذات
وضع ومع ذلك تقبل صور الغيب عن الملائكة والروحانيين ولا نسلم انه لا تفعل
في المباين فان كثيرا من الاجسام تفعل كذلك كالخاصية ٢ انا نتصور المعاني
الكلية والتصور حصول معنى الشيء في العقل فلو كانت انفسنا مادية لكانت
تلك المعاني حاصلة في المادة والحاصل في المادة مختص بمقدار مخصوص ووضع معين

وما هو كذلك لا يصدق على المحلات بالصغر والكبر ولا يكون كليا وفيه نظر
اذ قد بينا ان التصور ليس حصول معنى الشيء في العقل ولئن سلمنا لكن
المتصور هو تلك المعنى لا هو مع وضع العارض فيصدق على المحلات
٣ لو كانت القوة العاقلة جسمانية يلزم ان تعقل محلها دائما او لا تعقله
دائما والقسمان باطلان وذلك لانها لو عقلته فاما ان تعقله لحصول صورته
فيها او لمقارنته اياها اذ لا بد من حصول صورة المعقول عند العاقل وحينئذ
يلزم احد الامرين لانها لو عقلته لحصول الصورة يمتنع تعقلها والا يلزم ان يكون
لمادة واحدة صورتان وان عقلته لمقارنته يلزم ان تعقله دائما وللقائل ان
يقول لا نسلم ان حصول الصورتين لاحدهما عقلية والاخرى مادية ممتنع
في جسم واحد احتج القائلون بكونها جسمانية بوجوه ١ ان المدرك
للجزئيات هو البدن فالمدرك للكليات ايضا البدن اما الاول فلانا نعلم ضرورة
انا نحس الحرارة باصبعنا اذا لمسنا النار وبالكلام بجارحة واما الثاني فلانا
اذا احسسنا هذه الجزئيات امكننا حمل الكليات عليها والحامل للكلي على
الجزئي مدرك لهما ضرورة لان التصديق مسبوق بالتصور فلما كان المدرك
للجزئيات البدن كان المدرك للكليات ايضا البدن فان قلت نحن لا نقول

ان

ان النفس لا تدرك الجزئيات بل نقول انها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات
بتوسط ادراك البدن قلت حينئذ يلزم ان يكون الانسان مدركا للجزئيات
مرتين وان يكون هو شيئين وذلك باطل بالبديهة ٢ لو كانت النفس مجردة
لكان نسبتها الى البدن بمجرد التصور والقصد لا بالقرب والبعد اذ ذلك
على المجرد محال والابدان كلها قابلة لتصرفات النفس في الحركة والسكون
وكانت نسبتها الى الجميع واحدة فوجب ان يكون النفس قادرة على التصرف
في جميع الابدان كتصرفها في بدنها وذلك ظاهر البطلان مدافعة اولئك
المتقدمين والمتاخرين وقد يستدل ان على انها غير مجردة فان كل واحد
منا يعلم بالبديهة ان المشار اليه بقوله انا حاضر هناك وانه الذي يتعلم
ويجلس ويمشي ويقعد وما هو كذلك فهو غير مجرد بالضرورة فالمشار اليه
بقوله انا غير مجرد فان قلت لم لا يجوز ان يكون تصور الحضور لشدة تعلقه
بالبدن قلت تعلقها بالبدن لا ينتهي الى حد يشغلها عن نفسه بالكلية والا لما
ادركت الكليات ولا ذاته ايضا ولان العلم بالحضور بديهي فلا يمكن خلافه والا
لبطل حكم البديهيات ٢ انا نعلم علما ضروريا ان للبدن ادراكات مثل
ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل ورائحة المسك والم الجرح

ولذة الوطي ونعلم يقينا ان المدرك لهذه الادراكات يحصل لا على سبيل
التصور والتخيل بل على سبيل المشاهدة فلو كان المشار اليه مجردا
مباينا للبدن فكيف يكون ادراك البدن غير ادراكه اذ يمتنع ان يكون
ادراك احد المتباينين عين ادراك الاخر الا بالرأي مذهب فرفوريوس
وبعد (?) اتحاد المفارق بالبدن وبالجملة لا يمكن اثبات تجرد نفس الانسان الا
بالتزام احد الامرين المستبعدين كون البدن غير مدرك او اتحاد المجرد به فليحقق
وليوثق ما ذكرنا وذكروا ان النفس جوهر وضعي (?) مدرك للكليات والجزئيات
موثر في الاجسام بريء عن الحلول والغذاء فالحق انها جوهر لطيف نوراني
مدرك للجزئيات والكليات حاصل في البدن متصرف فيه غني عن الاغتذاء
بريء عن التحلل والنماء ولا يبعد ان يبقى مثل هذا الجوهر بعد فناء البدن
ويلتذ بملائمه ويتألم بما ينافيه هذا ما يحصل عندي في حقيقة النفس

ب في احوال النفس وفيه ابحاث آ قال ارسطو واتباعه نفوس البشر
متحدة بالحقيقة لانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية
كانت مركبة وحينئذ تكون جسما والجواب لم لا يجوز ان يكون كونها نفوسا
بشرية امرا عارضا لها لا ذاتيا ويجوز اشتراك المختلفات بالماهية في العوارض

ولا نسلم

ولا نسلم ان كل مركب جسم فان انواع الاعراض مركبة مع انها ليست بجسم
ب وزعم قوم من المتقدمين ومن المتأخرين ابو البركات انها مختلفة بالماهية واحتجوا
بانها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك بسبب المزاج اذ الانسان
قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتغير المزاج دون
ذلك ولا الى الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحسب خلقها واحدة ضده (?)
فعلم انها من لوازم النفس واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات
وفيه نظر اذ يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الات الادراكات والامور
الخارجية لا بسبب اختلاف النفوس في الماهية ج قال افلاطون وقوم من
الاقدمين ان النفوس البشرية قديمة وقال ارسطو واتباعه انها حادثة
واحتج الاولون بانها لو كانت حادثة لكانت مادية لوجوب مسبوقية
كل حادث بمادة كما قرر ذلك على طول وجوابه قد مر واحتج ارسطو بانها
لو كانت قديمة لكانت اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق
بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل واحد وكل ما لا يعلمه واحد
لا يعلمه واحد وان لم تبق واحدة بل تعددت فذلك محال لان النفسين اللتين
حصلتا بعد التعدد ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فما كانت واحدة الا

فعد حدثنا الآن والنفس التي كانت موجودة قد فنيت ولا تكون النفس
قديمة وان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز وهو ليس بالماهية ولا باللوازم
لانها متحدة بالماهية كما مر ولو لم تتحد كلها بالماهية فلا بد وان يحصل من كل
نوع شخصان ولا بالعوارض لان حصول العوارض لها يتوقف على تعلقها بالمواد
وقبل البدن لا مادة فلا يكون الحصول بالعوارض لها والجواب انها متحدة
بالماهية ولا نسلم وجوب وجود ان تنحصر في نوع واحد ولم لا يجوز ان يكون
النفوس دائما متعلقة بالابدان على سبيل التناسخ وحينئذ يجوز الحصول
بالعوارض ٣ اتفق من قال بحدوث النفس انها باقية بعد فناء البدن
واحتجوا بانها اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كان الاول يلزم ان لا تفسد
والا لكان فيها فعل الثبات وقوة الفساد فيلزم التركيب والمراد بالقوة
هنا الاستعداد التام لا الامكان اللازم للماهيات والا لكان كل ممكن مركبا
وان كانت مركبة فمنتهاها البسيط ضرورة وهو لا يفسد كما ذكر وهو مجرد
لان جزء المجرد فيكون عاقلا ومعقولا وهو المعني بالنفس وبهذا علم ان الجواهر
البسيطة لا تعدم هذا غاية تقرير قولهم وفيه نظر لان الاستعداد التام هو
الامكان مع شرائط اخرى من وجود الفاعل وارتفاع الموانع وحينئذ لا يوجب

التركيب

التركيب ولا نسلم ان كل مجرد عاقل ولو سلمنا لكن الغرض من اثبات بقاء النفس
اثبات سعادتها وشقاوتها وعلى هذا التقدير لا يحصل هذا الغرض لجواز
ان يكون ذلك الجزء الآخر شرطا في بقائها كما لانها وايضا هذا الدليل يوجب ان لا يكون
النفس حادثة وهو خلاف مذهبهم ولهذا الدليل تقرير آخر وهو ان النفس لو كانت
قابلة للفساد لكانت بالقوة مع الفساد اذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول وذلك
محال اللهم الا ان يكون لها شيء كالمادة يقبل فسادها وحينئذ ننقل الى ذلك الشيء لا نفسد
والا لكانت له مادة اخرى ويتسلسل وهو النفس وفيه نظر لان المقبول الذي هو
وجود يجب بقاء القابل معه اما اذا كان عدميا فلا وفساد البدن ظاهر
٤ اتفق المحققون من الفلاسفة واهل الملة على بطلان التناسخ والقائلون
بالتناسخ طوائف اربع فمنهم من قال ان النفس الانسانية لا تتعلق الا ببدن انسان
ومنهم من جوز انتقالها الى بدن حيوان غير الانسان ومنهم من جوز انتقالها الى
النباتات ايضا ومنهم من جوز انتقالها الى الجمادات ايضا وقد يسمى انتقالها
الى انسان نسخا والى حيوان آخر مسخا والى النبات فسخا والى الجماد رسخا
احتجوا على بطلان التناسخ بوجوه الاول لو كانت نفس متعلقة ببدن
آخر لتذكرت تلك الاحوال لان محل العلم والذكر باق والتالي باطل لم لا يجوز

ان يكون تذكر احوال كل بدن مشروطا بالتعلق ولانه يجوز ذهول الانسان عن تذكر
احوال نفسه اياما وسنين فليجز دائما ت نج على حدوث النفس ان حدوثها
يستدعي علة قديمة فيتوقف على شرط حادث وهو البدن الصالح لقبول
تعلقها بحدوثه علة لفيضان النفس عن المبدا القديم فلو تعلق به نفس اخرى
على سبيل التناسخ يجتمع نفسان على بدن واحد وهو محال لان كل احد يجد ذاته شيئا
واحدا لا شيئين وفيه نظر اذ لا نسلم انحصار الشرائط في البدن ولو سلمنا ذلك
لكن ذلك مبني على حدوث النفس وعدم ان حدوثها موقوف على فساد التناسخ
ولزم الدور واحتجت الفلاسفة النافية بان الدورات الماضية غير
متناهية فالابدان الماضية غير متناهية والنفوس المفارقة عنها باقية الآن
لعدم امتناع الفساد عليها وهي متناهية لان كل عدد لا يتناهى لو وجد فلا بد
في التناسخ والجواب لا نسلم ان الدورات والابدان الماضية غير متناهية وقد
مر الكلام عليها ح ل روحانيات السماوية والارضية اختلفوا
فيها فزعمت الفلاسفة انها مجردة وسموا الفلكية بالعقول والنفوس والارضية
بالطبع التامة وذهب المتكلمون الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل
باشكال مختلفة وسموا السماوية بالملائكة والارضية بالجن ان كانت غير شريرة

وبالشيا

وبالشياطين ان كانت كذلك وانكرت الفلاسفة واوائل المعتزلة ذلك وقالوا
لو كانت لطيفة مثل الهوا وجب ان لا يكون قوية على شيء من الافعال وان
تفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والجواز
ان يكون جسمها مع كونها لا نشاهدها ودعوى لا ازالها في نفي الجواز ان يكون لطيفة بمعنى
عدم اللون لا بمعنى رقة القوام واحتجت الفلاسفة على تجردها بانا بينا
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والله تعالى واحد محض ليس له صفات زائدة
ولا جهات مختلفة فمعلوله واحد وهو لا يكون عرضا لان العرض مسبوق بالجوهر
والجوهر يعني فيكون جوهرا ولا يجوز ان يكون متحيزا والا لكان مركبا من الهيولى
والصورة وهما ان صدرا عن الله فقد صدر عن الكل واحد وان صدر عنه
الهيولى وعنها الصورة لزم كون الهيولى فاعلا وقابلا وان صدر عنه الصورة
وعنها الهيولى لكانت الصورة غنية عنها لذاتها ولا يكون صورة فيها وهذا
المجرد لا يكون فعله بتوسط الاجسام لان الاجسام بعد فعله فالمعلول الاول
جوهر مجرد ليس بنفس فهو عقل محض ولا بد من الكثرة فيه ليتكثر معلولاته والا
لكان كل اثنين احدهما علة للآخر والكثرة هي الماهية والامكان والوجود فيصدر
عنه بجهة الامكان هيولى الفلك الاقصى وبتوسطها صورته وبجهة وجوده العقل

الثاني من وجه ماهيته نفس الفلك الاقصى ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل
عقل فلك وعقل ونفس الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي هو عقل الفلك
الادنى ويحصل منه هيولى عالم الكون والفساد ويحصل منه ايضا صورة بشرط
قابلية الهيولى وبعضهم جعل وجوب وجود العقل بالغير جهة اخرى وبعضهم
علمه بذاته وعلمه بالواجب جهتين اخريين وضعف هذا القول من اثبات
فساد قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولئن سلم لكن لا نسلم انه ليس لله تعالى
صفات ولئن سلم لكن لا نسلم امتناع كون الشي فاعلا وقابلا ولئن سلم لكن لا نسلم
ان الهيولى واحدة بل ماهيته وامكانه ووجوده ولئن سلم لكن لا نسلم انه لا يجوز صدور
الهيولى من الواجب وصدور الصورة ايضا منه بواسطة قابلية الهيولى وحينئذ
لا يلزم كونها قابلة وفاعلة ولئن سلم لكن لم انتهى الى العقل الفعال ولم يذهب الى
غير النهاية احتج المتكلمون على امتناع مجرد سوى الله تعالى بانه لو فرض
مجرد سوى الله وكان مساويا للذات الله في التجرد فان لم يختلفا الا بامر في تعين او
لم يساو الممكن لله في تمام الماهية وان اختلفا فالتجرد صفة لهما فيكون معلولا
لها وحينئذ يلزم تعليل معلول واحد بعلتين مستقلتين وذلك باطل ولقائل ان يقول
لا نسلم احتياج التجرد الى العلة لكونه عدميا ولئن سلم لكن الممتنع انما هو توارد العلتين

على

على معلول واحد بالشخص لا واحد بالنوع وههنا كذلك ويمكن ان يستدل على هذا
المطلوب بوجه الزامي وهو ان يقال لا يجوز ان يكون شي من الممكنات مجردا لانه لا يخلو
من ان يكون قابلا للوجود او لا فان لم يكن فهو ممتنع وان كان لا يكون قابلا للعدم لان
عدمه يستلزم كونه غير قابل للوجود لان وجوده حينئذ يستدعي مادة لكن الحدوث
على المجردات محال لذاتها لاقتضائه كون المجرد غير مجرد على مذهب الفلاسفة فانهم
ذهبوا الى ان كل حادث مسبوق بمادة هذا آخر ما اردنا ايراده في هذا المقصد
ومن تصفح كتب هذا الفن وتتبع نسخ هذا العلم واهدى عقلا سليما وطبعا مستقيما
لا يخفى عليه ما سعينا في هذا الكتاب من تحصيل المسائل وابداع الدلائل وانه ما من
مسئلة الا وقد وشحت بفائدة جديدة من زيادة توضيح او تقرير بديع او دفع منع
والمامول ان يقع في محل القبول وبالله الوصول الى المامول ورضي الله تعالى
عنا وعن اعانه وعن جميع المسلمين

المقصد الثاني في المسائل

وفيه تسع عشرة صحيفة **الصحيفة الأولى** في أوصاف الله تعالى على
الإجمال صفات الله تعالى إما حقيقية كالوجود والحياة والقدرة أو إضافية كالوجوب
والتقدم والخالق أو عدمية كالغني وعدم الجسم وتسمى الوجوديات صفات
الإكرام والعدميات نعوت الجلال أي السلبية وهذا في قوله تعالى ذو الجلال والإكرام
واختلفوا أن الصفات الحقيقية والوجوب من الإضافية فقالت الفلاسفة
إنها عين ذات الله وتقرب منه قول بعض المعتزلة إن الله تعالى عالم بلا علم بل
بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات حي بلا حياة بل بالذات إلى غير ذلك وقال
المحققون إنها غيرها وقال الأشعري وأتباعه إنها ذوات الوجود لا عين الذات
ولا غيرها واحتجت الفلاسفة بوجوه م لو كان لله تعالى صفة زائدة فهي
إن لم تكن صفة كمال لزم نفيها عنه وإن كانت كان الله ناقصا بذاته كاملا بغيره
والجواب أن صفة الكمال إذا كانت ناشئة عن الذات كان الكمال عائدا إلى الذات
والنقصان إنما يكون أن لو كانت ناشئة عن منفصل م لو كانت له تعالى
صفة زائدة لكانت الذات قابلة لها وفاعلة معا وذلك محال والجواب منع استلزام

الثالث

الثالث وقد سبق تقريره وقد سبق أيضا ما ذكروا أن الوجود وبه احتجوا أن الوجوب
والتعين وقد عرف جوابه واحتج الآخرون بأنها زائدة بوجوه م أن المعاني التي يتميز
بها الصفات ثابتة عقلا أن لم تكن ثابتة لذات الله تعالى كان نقصا لأنها صفات
كمال ونقائضها نقائص وإن كانت كانت زائدة بالضرورة لأن تلك المعاني
يمتنع قيامها بذواتها م أن كان المراد بهذه الصفات المعاني المعقولة
فهي زائدة قطعا وإن كان المراد بها عين الذات دون هذه المعاني فيكون ألفاظ
تلك الصفات مع اسم الله تعالى أسماء مترادفة لذات الله تعالى فلا يكون بين لفظ
الله ولفظ الوجوب ولفظ العلم وغير ذلك فرق في المعنى وبطلانه بين الصفات
م لو كان العلم مثلا عين ماهية الله فلا يخلو أن يكون علمه هو المعنى المعقول
المتعارف من الإدراك أو غيره فإن كان يمتنع أن يكون عين الماهية لأنه إن اعتبر
التجرد معه في حقيقة الواجب كان الواجب مركبا وإلا كان الواجب متعددا مقارنا
لكل منا وكذا نفي الواحد جوهرا وعرضا وإن كان غيره فلا يخلو إن يكون
الإدراك حاصلا هناك أو لا فإن لم يكن لم يكن العلم حاصلا له إذ العلم بدون
الإدراك محال وكان ذلك اسما بدون المسمى وإن كان حاصلا لم يكن حاصلا إلا مع
التركيب فيكون زائدا على ماهية الواجب ولم يعترض بعضهم في نفي الصفات

سوا قلنا ان الادراك علم اولا مع ان الحق انه علم كما مضى ومذهب الفلاسفة بديهية واستدل
اصحابنا بان العلم لو كان زايدا على ماهيته تعالى والوجود زايد عندكم على ماهيته فلزم ان
يكون العلم عين الوجود وذلك باطل ضرورة ولان العلم معنى يدرك الاشيا وليس الوجود
كذلك وكذلك بينوا في الوجوب وغيره من الصفات وبهذا الحق اما الاشاعرة فلما علموا
امتناع كون الصفة عين الماهية وكان عندهم ان غير الله تعالى لا يجوز ان يكون قديما ذهبوا
الى ان صفات الله لا عين ذاته ولا غيرها وفسروا الغيرين على وجه يصح ذلك
والمنقول منهم تفسيران فالغيران هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اما بالمكان
او زمان او وجود او عدم ثم ما ذاتان ليس احدهما الاخر وقال المحققون
يجوز ان لا يكون احدهما عين الاخر ولا غيره لان كل امرين فرضنا فانه لو كان
المفهوم من احدهما نفس المفهوم من الاخر فاحدهما عين الاخر والا فغيره وهذا كلام
حق فعلم ان هذا الراي لفظي اذ الاطلاق على ان صفات الله تعالى على ذلك
التفسير ليست غير ذاته والاشاعرة يسلمون انها غيرها بهذا المعنى
فلا خلاف من جهة المعنى واذا عرفت ذلك فنقول ذهب قدماء المتكلمين
الى ان الصفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية وهي الحياة والقدرة والارادة
والعلم والسمع والبصر والكلام والثامن التكوين والباقية اما اضافات او سلوب
وزعموا

وزعموا ان الوجود عين الماهية وجعلوا باقي الصفات بعضها راجعة اليها
وبعضها الى الاضافات والسلبيات فقالوا المحبة ارادة الثواب والرحمة
هي انعامه على العباد وقال الاشعري هي ارادة الانعام والرضا ارادة اكرام
المومنين ومثوبتهم على التابيد وقيل هو ترك الاعتراض والغضب ارادة
الانتقام من العصاة وانزال العقوبة بهم والبغض والعداوة ارادة الاهانة
والطرد والتعذيب وعلى هذا واثبت الاشعري اليد صفة غير القدرة
والوجه صفة وراء الوجود واثبت الاستوا صفة اخرى واثبت ابو اسحق الاسفرايني
صفة توجب الاستغنا عن المكان واثبت القاضي ابو بكر ثلثة اخرى هي ادراك
الشم والذوق واللمس واثبت مثبتو الحال العالمية وراء العلم والقادرية
وراء القدرة وكذا في باقي الصفات واثبت ابو سهل الصعلوكي بحسب كل
معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة واثبت عبد الله بن سعيد القديم
صفة وراء البقا واثبت الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء
الارادة مسئلة قالوا من كون العلم والسمع والبصر والارادة صفات
حقيقية لانها انما يحصل لها تعلق بالمعلوم والمسموع والمبصر والمراد
اذ يمتنع العلم بلا معلوم والسمع بلا مسموع والابصار بلا مبصر والارادة بلا

وأراد والعلم بأن ذلك فيما مضى أن المدرك لا بد له من معنى هو قوة الإدراك ومن
تعلقها بالمدرك ليحصل الإدراك كالبصر المباصرة في الإبصار وكذا الحكم في الإرادة
فلنا ثلاثة أمور تلك القوة وتلك التعلق والقوة المتعلقة وكل منها يجوز
أن يسبق ذهن قوم إلى أن هذه الصفات عبارة عنه فلعل المتكلمين ذهبوا
إلى الأول ولهذا قالوا إنها صفات حقيقية وقد عرفت ما فيه والحكماء إلى الآخر
والثالث أقرب إلى التحقيق ولهذا اختاره أكثر المحققين وقد مال إلى الثاني
طائفة من المتأخرين فعلم أن هذه الصفات من الإضافات ثم جاز أن يكون
قوة العلم والسمع والبصر واحدة واختلاف الصفات يكون باختلاف المتعلقات
خاتمة الصفات الإلهية على قسمين قسم يوجبه العقل مثل كونه تعالى
موجودا واجبا مؤثرا عالما غنيا ليس بجسم ولا جسماني وقسم لا يوجبه ككونه
تعالى متكلما مرئيا وإنما نعلم بقول الصادق وغاية معاونة العقل فيه تجويزه
إياه ونهاية سعي العاقل أن يبين جوازه إذ مع إمكان العقل ونفي الدليل
على امتناعه لا يتوسع إلا تأويل قول الصادق وإذا حصل هذا التجويز
تم الدليل على ذلك المطلوب وكذا كل ما أخبر الصادق عنه ولا يستقل
العقل به كالحشر والحساب والأجر والعذاب **الصحيفة الثانية**

ز

في الواجب

في الاستدلال على وجود الواجب وذلك بوجوه **الأول** إذا وجد موجود
لوجد الواجب والممتنع حق أما الملازمة فلأن ذلك الموجود إن كان واجبا
فقد حصل المرام وإن كان ممكنا فلا بد له من سبب فسببه إن كان واجبا
فذاك وإن كان ممكنا يعود الكلام فإما أن ينتهي إلى الواجب أو دار أو تسلسل
والأخيران باطلان وقد مر الكلام في تحقيقه فإن قيل لا نسلم أن الدور لم
لا يجوز أن يتوقف الثاني على حيثية الأول والأول على الثاني لا بتلك الحيثية كعلية
الماهية من حيث هي علة ومعلول قد مر جواب ذلك في إبطال الدور **الثاني**
لو وجد حادث لوجد الواجب والمعبر حق أما الملازمة فلأنه لو وجد حادث
فلا بد له من علة تامة مقارنة له في حدوثه إذ المعدوم والمتأخر محال أن يعاصر
العلية ونقل الكلام من المسبب على السبب فهي إن كانت واجبة أو مشتملة على الواجب
فقد تم الغرض وإن كانت ممكنة بالتمام فلا بد لها من علة تامة مقارنة لها
ثم يعود الكلام فيها فإن انتهى إلى الواجب أو مشتمل فذاك وإن تسلسل فتلك
السلسلة تكون في آن واحد وغنية عن الخارج لكونها مشتملة على جميع ما يحتاج
إليه الآحاد وحينئذ لا تخلو إن تكون ممكنة قبل هذا الآن أولا فإن كان
لزم الرجحان بلا مرجح وإن لم يكن لزم حدوث الممتنع وهذا برهان بديع

د جملة الموجودات مشتملة على الواجب اذ لو كانت باسرها ممكنة فلابد لها من علة
تامة وهي اما نفس الجملة او جزؤها او خارج عنها او مركب من الداخل والخارج والاقسام
باسرها باطلة اذ الاول يوجب كون الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون وجوده من ذاته
لكنها ممكنة لتركبها من الممكنات فيلزم كون الممكن واجبا والثاني يقتضي كون الجزء
جملة ما سوف علة جملة الموجودات مستغنيا عن الجملة مع [illegible] الاجزاء هذا
خلف والثالث والرابع يوجبان خلاف المقدر لان الخارج ان كان ممكنا لم يكن
خارجا وان كان واجبا لم يكن كل موجود ممكنا د لو وجد ممكن لزم الواجب
والمعدوم [illegible] اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فلابد له من علة تامة ويلزم اما كونها
واجبا او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة بتمامها فلابد لها من علة تامة وهي
اما نفسها او جزؤها او خارج عنها او المركب من الداخل والخارج والكل باطل اما الاول فلانه
يوجب تقدم الشيء على نفسه واما الثاني فلانه يقتضي احتياج الجملة الى الخارج لان
كل جزء ممكن فلابد له من علة وعلته لا يجوز ان يكون الجملة لامتناع الدور ولا
البعض الآخر والا لما كان هو علة بل كل البعض واذا احتاجت الجملة الى الخارج
لا يكون علة تامة لاحتياج المعلول حينئذ الى ذلك الخارج اما الثالث فلانه يستلزم
ان يكون مستغنيا عن جميع اجزائها وكون العلة التامة غير تامة واما الرابع فلاقتضائه تأثير

المحال

المحال ه الحوادث موجودة وكل حادث فله علة تامة وهي يجب ان يكون
واجبا او مشتملة على الواجب والا لزم احد الامور الممتنعة كون العلة التامة غير
تامة او انقلاب الممتنع بالذات ممكنا او الترجيح بلا مرجح لانها لو كانت ممكنة
بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج اولا فان كانت يلزم الاول وان لم يكن
فلا يخلو من ان يكون لتلك العلة ممكنة قبل زمان الحادث اولا فان لم يكن يلزم
الانقلاب وان كانت يلزم الترجيح وتقريرات هذه البراهين بديعة

الصحيفة الثالثة في وحدانيته تعالى البرهان على هذا المطلوب
عسر وليس في كتب القوم ما يعتد به وقد سنح لنا برهان حسن وهو ان نقول
لو كان الواجب اثنين فكل واحد فرض فهناك تعين وواجب الوجود من حيث
هو واجب الوجود فهذا التعين ان يكون عين واجب الوجود او غيره
فان كان عينه لزم وحدة الواجب وحده هذا التعين فيلزم ان يكون الواجب
واحدا وان كان غيره فاما ان يكون لازما لواجب الوجود من حيث هو او غير لازم
فان كان لازما لا يوجد الواجب بدون هذا التعين فيكون الواجب واحدا
وان لم يكن لازما جاز انفكاكه عنه بحسب ذاته فاما ان يوجد او يستلزم
انفصاله مع الواجب اولا فان لم يوجد انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع

وهو لازم للوجود وصحة انفكاك اللازم توجب صحة انفكاك الملزوم وان وجد فاما
ان يكون منفصلا او متصلا فان كان منفصلا لزم افتقار وجود الواجب الى الانفصال
لازم له وان كان متصلا فاما ان يكون لازما للواجب من حيث هو اولا فان كان لزم رفع
التعين له هذا خلف وان لم يكن لازما فاما ان يوجد امر يستلزم اتصاله مع الواجب
اولا ويعود الكلام فاما ان ينتهي [illegible] او يتسلسل والتسلسل باطل وبتقدير تحققه لا
يكون المجموع حينئذ لازما فيجوز انفكاكه عن الواجب وانفكاك التعين وقد مر بطلانه
واحتج العلامة على ذلك بان الواجب لو كان اكثر من واحد لكان الوجوب
بالذات مشتركا بينهما وقد بينا ان الوجوب عين الماهية فيكون مشتركا في الماهية
وحينئذ لا يخلو من ان يكون احدهما ممتازا عن الاخر اولا فان لم يكن لم يتحقق العدد وان
كان فلا يمكن ان يكون المميز فصلا بل يكون عارضا والعارض محتاج فلابد له من علة
فان كانت هي الماهية امتنع التعدد وغيرها لا يجوز ان يكون شيئا اخر [illegible] الكلام
فيها بل [illegible] منفصلا فيلزم احتياج الواجب في تعينه الى منفصل وهذا محال وهذا
مبني على كون الوجوب عين الماهية واحتج المتكلمون على ذلك بناء على كونه
تعالى مختارا بانا لو قدرنا الهين فاما ان يصح من احدهما ان يفعل خلاف ما فعله الاخر
اولا يصح ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلان ذلك الاختلاف اما ان يحصل مرادهما

اولا

اولا يحصل او يحصل مراد احدهما دون الاخر والكل باطل اذ الاول يوجب اجتماع النقيضين
والثاني ارتفاعهما والثالث عجز احدهما والرجحان بلا مرجح لتساوي القدرتين
واما الثاني فلانه لو لم يصح المخالفة بل يجب ان يفعل كل منهما شيئا واحدا فذلك اما بان
يكون قصد احدهما الى شيء مانعا عن قصد الاخر الى ضده او بان يلزم لكل منهما ان يفعل
شيئا واحدا والاول باطل لان قصدهما بعلمه ازلي وارادته قديمة متعلقة بان يفعل
فيمتنع تقدم احد القصدين على الاخر والثاني اما ان يكون بطريق الايجاب وهو خلاف
المفروض او بان يكون ذلك الطرف اولى واصلح وذلك ايضا باطل لانه لو لزم اختيار
الاولى لما وقع من العباد شيء من القبائح لان افعال العباد مسبوقة بالدواعي ولا
يكون بخلقهم والا لزم التسلسل بل من الله تعالى وداعي الفعل القبيح قبيح لان موجب
القبيح قبيح والقبيح لا يكون اولى فلا يفعله الله فلا يقع من العباد شيء من القبائح ولو سلم
رفع رعاية الاصلح فلا يكون احد الضدين اصلح لكن في المثل وحينئذ جاز المخالفة ولزم
المحال وهذا يسمى دليل التمانع وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي صانعين
قادرين على جميع الممكنات فاعلين معا في حالة واحدة لا غير وان الحق ذلك وقول
المشركين طوائف الاولى عبدة الاوثان ولهم تاويلات احدها ان الناس
كانوا في قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب تمثالا ثم اشتغلوا بعبادتهم

وكانت نيتهم توجيه تلك العبادات الى الكواكب وثانيها ان اصحاب الطلسمات
كانوا يرصدون الاوقات الصالحة للطلسمات النافعة في الاعمال المخصوصة فاذا
وجدوا ذلك الوقت عملوا صنما ويعظمونه ويرجعون اليه في طلب المنافع وثالثها
ان قوما كانوا يعتقدون ان الاله الاعظم نور في غاية العظمة والاشراق وان الملائكة
انوار مختلفة بالصغر والكبر فاتخذوا صنما عظيما وبالغوا في تحسين تركيبه باليواقيت
والجواهر على اعتقاد انه على صورة الاله واتخذوا ساير الاصنام على صور مختلفة
بالصغر والكبر على اعتقاد انها صور الملائكة ورابعها ان طائفة قالوا انه ليس للبشر
اهلية عبادة الاله الاعظم وانما الغاية القصوى اشتغال البشر بعبادة ملك من الملائكة
والملائكة يعبدون الاله الاعظم واتخذ كل انسان صنما على اعتقاد كونه مثالا
للملك الذي يدبر تلك البلدة واشتغل بعبادته الثانية الثنوية ذهبت الى
اثبات قديمين نور وظلمة حدث الخير عن النور والشر عن الظلمة وذهب المجوس
الى ان للعالم فاعلين احدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع والشيطان
وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار وقالوا ان فاعل الشر شرير وفاعل الخير خير
والفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا معا وجعلوا الله تعالى حسيبا واستولى على
كفه قدرا واختلفوا في قدم الشيطان فقال به بعضهم وانكره زرادشت واختلفوا

لحدثه

في حدوثه فزعم زرادشت ان الله تعالى استوحش لما تفكر في وحدته فكرة عليه
فتولد من توحشه اهرمن وهو ابليس وقال غيره بل تشكك فتولد الشيطان من
شكه وقال اخرون بل حدث به عفن فتولد الشيطان من عفنه تعالى عما يقول الظالمون
وليس لهم في هذه الاقوال ما يتمسكون به لا عقلا ولا نقلا يعتد به الثالثة
النصارى وهم كانوا قبل تنصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله تعالى
ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى بعد تنصره فقال اوائل النسطورية ان عيسى
هو الله وقال اوائل اليعاقبة انه ابن الله وقال اوائل الملكانية ان الالهة ثلاثة
احدهم عيسى ثم عدل اواخرهم عن التصريح بهذا القول المستنكر فقالوا ان الله تعالى
جوهر واحد له ثلاثة اقانيم ذاتية اي ثلث خواص جوهرية اقنوم الاب وهو الذات
واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلاثة واحدة
في الجوهرية ثم قالوا ان الكلمة اتحدت بعيسى واختلفوا في الاتحاد فقالت النسطورية
معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في عيسى وصارت معه هيكلا وقالوا ان المسيح جوهران
اقنومان احدهما الهي والاخر انساني ولذلك صح عنه الافعال الالهية من اختراع
الاجسام واحياء الموتى والافعال الانسانية من الاكل والشرب وقالت اليعاقبة
الاتحاد هو الممازجة حتى يصير منهما شي ثالث واقنوم الكلمة نزل في الرحم وتجسد من

روح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين
جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي وقالت الملكانية المسيح جوهران اقنوم واحد ما وقع في الانجيل
وانما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء في عدة مواضع من الانجيل ذكر الله تعالى
بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ الابن وذكر الاتحاد والحلول منها ما جاء في انجيل يوحنا
في الاصحاح الرابع عشر هكذا يا فيلبس من راني ويعاينني فقد راى الاب فكيف
تقول انت ارنا الاب ولا تؤمن اني بابي وابي في وان الكلام الذي اتكلم به
ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل
امن وصدق اني بابي وابي في هذا لفظ الانجيل المنقول الى العربية المتداول
عندهم وليس هذا بعد تقدير التحريف والتغيير قطعيا عن كما ظنوا بجواز ان الله علما
تعالى سماه ابنا تشريفا كما سمى ابراهيم خليلا تشريفا ولان من كان متوجها الى شيء
مقبلا عليه يقال له ابنه كما يقال ابناء الدنيا وابناء السبيل فجاز ان يكون تسمية عيسى
بالابن لتوجهه في اكثر الاحوال شطر الحق واستغراقه اغلب الاوقات في جناب
القدس وجاز ان يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في بيان طريق الحق واظهار كلمة
الصدق كما قال انا وفلان واحد في هذا القول وجاز ان يكون المعنى بالحلول اتحاد
صنع الله في احياء الموتى وابراء المرضى وحاصل ذلك انه جاء في الاصحاح السابع عشر جاء في ١٧ من انجيل يوحنا

من انجيل

من انجيل يوحنا دعا للحواريين هكذا وكما انت يا ابي بي وانا بك فليكونوا
هم ايضا نفسا واحدا ليؤمن اهل العالم بانك انت ارسلتني وانا فقد استودعتهم
المجد الذي مجدتني به ووهبته اليهم ليكونوا على الايمان واحدا كما انا وانت ايضا
واحد وكما انت حال في كذلك انا فيهم ليكونوا كلهم واحدا هذا لفظ الانجيل فقد
صح معنى الاتحاد والحلول وسنبين لك فيما بعد امتناع الاتحاد والحلول
على الله وايضا جاء في الاصحاح التاسع عشر هكذا اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم
وهذا يدل على عيسى وانه اياهم في معنى البنوة والعبودية فعلم ان المراد بما ذكرنا من
معنى البنوة وهذه النصوص قد استخرجتها من الانجيل وليس لاهم اقوى منها
لانهم ينقطعون بالكلية **الصحيفة الرابعة في كيفية صدور الفعل عن الله تعالى**
اختلف الاراء فيها فقال المليون انه فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك وبارادته القادر وقالت الفلاسفة انه موجب بالذات
والموجب هو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل وليس له تركه الاول لزم الاخر بل يعتمد
عليه وتحقيق هذه المسئلة من اهم المهمات لانه اساس بناء الشرعية واصل تبيان
الحقيقة وبها ينقطع اصل الخلاف بين الفلاسفة والمليين ونذكر ههنا ما يسر الله
لنا فنقول يجب ان نعلم ان وجود الحوادث دال على كون الواجب مختارا

لان التغير الثابت محال كما مر بعد ولما ذهبت الفلاسفة الى كونه موجبا تكلفوا
في كيفية صدور الحوادث عنه فقالوا انما تصدر عنه الحوادث بتوسط امر غير قار الذات
كالحركة والزمان واحتاجوا الى بيان كيفية صدور ذلك المتقضي عنه فتعسر عليهم ان
يتمسكوا في متقض آخر خوفا من التسلسل فذهبوا الى ان كل سابق من افراد ذلك
المتقضي يفيد استعدادا للاحق ويتم عليه القديم بحصول الاستعداد وهي وجود
اللاحق عند ذلك ولا يمتنع الاجسام الحادثة اذ منهم حينئذ قدم الحركة والزمان
والعالم ومثلوا ذلك بالذهاب الى موضع فان الحركة الى كل من حدود المسافة يكون معدة
الى حد آخر بعده ويمتنع حصول الثاني عند ذلك المتحرك بعد حصول الاول عنه وهذه
القاعدة واهية لان صدور اصل الحركة وما يجري مجراها من التغيرات عن السبب الموجب
محال لان ماهية التغير هي حصول حالة لشيء بعد حالة اخرى فالتغير لا يتم الا بوجود الا
بها الموجد للتغير موجد لها والسبب الموجب تاثيره لانه له وان لم المكتفي بمجرد
ماثره لانه لتاثيره فمتى صدر عنه احدى الحالتين يمتنع زوالها والا لانتفى زوال تاثيره
وزوال نفسه فعلم ان التغير الثابت محال ولئن سلمنا لكن كون السابق معدا للاحق
امر متعذر لانه لا يخلو من ان يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق او انما يتم عند
عدمه فان كان الاول يلزم اجتماع جميع الحوادث دفعة وان كان الثاني يكون عدم السابق

شرطا

شرطا لتمام استعداد اللاحق وعدم السابق ايضا حادث فيصير دورعن الواجب يتوقف
ايضا اما على متقض آخر وحينئذ يلزمهم ما هربوا عنه او على معد سابق وحينئذ
لا يخلو من ان يكون معده هو السابق او غيره فان كان السابق لا يجوز ان يتم استعداده
عند وجوده والا لما تأخر بل عند عدمه فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وان كان معده
غيره فيعود الكلام في ان تمام استعداده هل يحصل عند وجود ذلك الغير او عند عدمه
ويلزم التسلسل او الدور فان قيل جاز ان يتم استعدادها للاحق عند وجود
السابق لكن لا يوجد لكون المانع وهو السابق موجودا قلت هذا غير مفيد لان
عدم السابق حينئذ يكون شرطا لوجود اللاحق ويتم الكلام الى آخره وايضا المعنى
بالاستعداد التام كونه مستجمعا لجميع الشرائط وارتفاع الموانع فمع المانع يمتنع ذلك
فعلم انه لا اثر للسابق في وجود اللاحق فيحتاج الى حادث آخر ويتسلسل واما حديث
الذهاب فليس بشيء لان المتحرك لو ابتدأ في الحركة الثانية امكنه الحركة طبعا وانما يتوقف
الحركة الثانية على الاولى بشرط ان لا يكون المتحرك على ذلك الحد ويعقب الحركة بهذا الشرط
لا يعقب بنفس الحركة فعلم ان الواجب لو كان موجبا لما وجد حادث وينعكس الى
قولنا لو وجد حادث لما كان الواجب موجبا وهو المطلوب وبهذا ايضا بطل
بطل قول الفلاسفة بالكلية ٢ لو كان الواجب موجبا لما وجد حادث اصلا والتالي

باطل بالحملات فلانه لو وجد حادث على هذا التقدير فلا بد وان يكون صادرا عن الواجب
اما بوسط او بغيره وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على شرط او توقف على شرط
قديم لزم اما حدوث القديم او قدم الحادث وان توقف على شرط حادث فلا بد وان
يكون حدوث ذلك الشرط في آن حدوثه والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة او تقدم
المسبب على السبب وحينئذ يعود الكلام في كيفية صدور ذلك الشرط عن الواجب
ويلزم اما احد الامرين المذكورين او انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ونقول
لو توقف على شرط حادث فجميع ما يتوقف صدوره عليه لا بد وان يكون حادثا في
آن حدوثه لما مر فصدور ذلك الجميع عن الواجب لا يجوز ان يتوقف على شرط آخر والا
لما كانت جميع ما يتوقف صدوره وحينئذ يلزم احد الامرين المذكورين فان قيل
لهم ان يمنعوا انتهاء صدور الاشياء الى الواجب لان مذهبهم ان ماهية المعلول الاول
وان كانت علة للاشياء وليس شيء منها عن الواجب اذ الماهية غير مجعولة ما لا يكون معلولا
بل قد عرفت فيما مضى فساد هذه القاعدة وبتقدير تسليم لا شك ان الماهية
من حيث هي لم يتحقق في الخارج اذ المعدوم لا اثر له فكذا معلولها وجودها وانها كانت
بالواجب فيعلم انتهاء الصدور بالضرورة ثم لو لم يكن الواجب مختارا لما اختلفت
الاجسام في الاوصاف والآثار والتالي باطل بالحملات فلانه لو اختلفت لكان اختلافها

المختص

المختص مستندا الى المخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص وهو اما ان يكون نفس
الجسمية او لازما من لوازمها او شيئا آخر ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلانه
يجب تساوي الاجسام في جميع الصفات واما الثاني فلانه يعود الكلام في اختصاص
ذلك الشيء بذلك الجسم سواء كان ذلك الآخر منفصلا او متصلا جسما كما زعمت
الفلاسفة او عرضا ويلزم اما الدور او التسلسل واما بطلان التالي فظاهر لانا
نجد الاجسام مختلفة الاوصاف متنوعة الآثار كما في اجناس النبات فانه يحصل
منها انواع النباتات واصناف الثمرات مختلفة الخواص متفننة الاشكال والالوان
والطعوم والروائح ثم الواجب مختار لان صدور الفلكيات مستندا الى مخصص اختصاص
الكواكب والاقطاب بما هي فيها ان كان الفلك بسيطا واختصاص محالها بالحكمة
المنتصب منه في الحقيقة ان كان مركبا اما ان يكون بالايجاب او بالارادة والاول محال
لان نسبة الايجاب الموجب الى اجزاء البسيط واحدة فتعين ان يكون بالارادة وهو المطلوب
وهذه الادلة بديهية واستدل العلماء على هذا المطلوب بان النطفة
اما ان تكون بسيطة او مركبة وعلى التقديرين يمتنع ان يكون المؤثر فيها فاعلا موجبا
لانها ان كانت بسيطة فالمؤثر في طباع الاعضاء واشكالها اما ان يكون طبيعة
النطفة او ... لا جائز ان يكون الطبيعة والا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة

اذ الطبيعة الواحدة في الجسم البسيط تقتضي تشكله بالكرة والا فالخارج اما موجب او
قادر ولا يمكن ان يكون موجبا والا لزم ان يتشكل بالكرة لان الموجب نسبته الى اجزاء
البسيط واحدة فتعين انه قادر وان كانت مركبة فيكون من البسايط وحينئذ
لا يصح ان يكون المؤثر في تشكلها الطبيعة والا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرات
المضموم بعضها الى بعض بل يكون اكرا متضامة وهو لا يجوز ان يكون موجبا والا لكون الحيوان
على الشكل المذكور لان نسبة الموجب الى اطراف الاجزاء البسيطة واحدة فتعين ان
يكون قادرا وهو المطلوب وفيه نظر لجواز ان يكون اختلاف الاجزاء مانعا في الكرية
اما الفلاسفة فاحتجوا على كون الله تعالى موجبا بحجج ضعيفة فا لو كان مختارا فلا يخلو
من ان يكون الفعل اولى به من الترك او لا فان كان يكون حصوله كمالا له فيكون في ذاته
ناقصا مستكملا بغيره وان لم يكن كان عبثا وهو غير جائز على القادر الحكيم والجواب ان
القاصد قد يقصد الى الشيء لكونه اولى بالنسبة اليه لاستكماله به فيكون ناقصا بذاته
وقد يقصد الى الاولى من الطرفين لا بالنسبة اليه بل بالنسبة الى غيره كمن يقدر احد الطرفين اذ لا بد
وان يفعل او يترك وحينئذ يكون اختيار الاولى عين الحكمة والحكمة لا تفيد بالاولوية
المعنى الاول فلا نسلم انه لو لم يكن اولى لكان عبثا وان اريد الثاني فلا نسلم انه لو كان
اولى لكان مستكملا به ب مؤثرية الواجب ان كانت لذاته او لصفة قديمة وجب دوام

المؤثرية

المؤثرية بدوامه واذا وجبت المؤثرية كان موجبا لا مختارا وان كانت لصفة حادثة عاد الكلام
في ان مؤثريتها فيها اما لذاته او لصفة قديمة او حادثة ويلزم اما دوام المؤثرية او
التسلسل والثاني باطل فتعين الاول والجواب لم لا يجوز ان يكون المؤثرية لصفة
قديمة هي الارادة ولا يلزم دوام المؤثرية اذ الارادة قد تتعلق على الاثر م الواجب
عالم بكل المعلومات وطرفا ما علم محال فمعلوم الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع
وذلك كونه يقتضي كونه موجبا والجواب ان العلم تابع للوقوع التابع للقدرة فلا
يكون مانعا لها م لو كان مختارا فاما ان يكون مختلفا في الازل ممكنا اولا لا سبيل
الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان ممكنا لجاز وقوعه في الازل وذلك محال لان فعل القادر
يمتنع ان يكون ازليا واما الثاني فلانه لو لم يكن ممكنا في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال
يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان وهو محال والجواب لا نسلم انه ليس ممكنا
في الازل بحسب الذات جواز وقوعه وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ممتنعا بالغير ولا
كذلك لكونه فعلا للقادر لم الواجب ان استجمع ما لا بد منه في التأثير وجوديا كان
او عدميا امتنع الترك وان اختل شيء امتنع الفعل فلا يكون قادرا على الفعل
والترك والجواب ان وجوب الفعل او الترك باختياره وقصده لا ينافي قادريته
ثم لعلهم اراد التوفيق بين المذهبين فقال الموجب مختار ايضا بالتفسير الذي ذكرتم

انه

انه يصدق عند حالة صدور الفعل عنه انه شاء ان لا يفعل لا يفعل والا يلزم منه صدق انه
شاء ان لا يفعل لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم كان القادر ما اذا شاء
تيسا و يجزم بانه يصدق عليه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل مع ان الصدق عليه
في تلك الحالة انه شاء ان لا يفعل وفيه نظر اذ لا نسلم ان المحتجب انه شاء ان لا يفعل يمكنه
ان لا يفعل حالة انه المحتجب يجب ان يقارنه هذا المكنى يحدث تاثيره لا انه
لكونه صدور الفعل واجبا عنه واما المختار فيجب تاخر فعله عنه لان الفاعل المختار لا يقصد
الى الموجود قصد ايجاد والا لزم داعية الايجاد الا الى المعدوم وهذا امر ضروري
فكون سابقا على اثره وكل اثر للواجب انه ما اثره حادث اذ لو كان قديما مصاحبا
له مدة وجوده كان ناشيا عن طبعه والا لكان في خارج ويلزم تاثر الواجب عن
الغير واذا كان ناشيا عن طبع لما كان مختارا فاثره حادث كان الاثر ايضا كذلك

الصحيفة الخامسة :. في علم الله تعالى اتفق جمهور العقلا على انه تعالى عالم
الا طائفة من قدما الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من اهل الملة الى انه
عالم بجميع المعلومات وقال اليه قوم انه عالم بالبعض وهو ايضا فريقان الفريق الاول
الفلاسفة فمنهم من قال انه عالم بالكليات لا بالجزئيات على الوجه الجزئي ومنهم من زعم
انه لا يعلم ذاته بل غيرها ومنهم من ذهب الى انه يعلم ذاته دون الغير والفرقة الثانية

اهل

اهل الملة فمنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها وقبل ذلك انما يعلم الماهية
وهو هشام بن الحكم واتباعه ومنهم من زعم انه لا يعلم ما لا نهاية له ومنهم من ذهب
الى انه يعلم بعض المعلومات فقط لنا انا قد بينا انه فاعل بالاختيار والمختار
لا بد له من الشعور بما يقصد ايجاده فيكون عالما ولان افعاله على الترتيب العجيب والتاليف
اللطيف يدل عليه تشريح بدن الانسان وتركيب الافلاك وكل ما هو كذلك فهو عالم
ضرورة فان قيل على الثاني نشكان فاعل لا يجوز ان يهب الواجب لذاته
من خلق هذا العالم فيكون العالم هو الواجب ثم النحلة قد تفعل فعلا عجيبا
وهو بنا البيوت المسدسة والاجسام من الادوية وغيرها قد تفعل افعالا عجيبة مع
عدم العلم والجواب عن الاول انا قد بينا ان الواجب فاعل بالاختيار وسنبين
ان جميع المقدورات واقع بقدرته وارادته فيكون عالما بالجميع وعن الثاني ان كل
حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط ونحن نقول ان الافعال المختلفة
المحكمة تقتضي علم فاعلها بها وافعال الاجسام غير مختلفة ثم انا ان اصدر بدون روية
واحتج قدما الفلاسفة بوجهين فان لو كان الواجب عالما لكان علمه اما عين
ذاته او داخلا فيها او خارجا ولا سبيل الى شي منها اما الاول فلانه نسبة بين العالم
والمعلوم والنسبة غير المنتسب واما الثاني فظاهر والثالث يوجب كون الواحد

فاعلا وقابلا وهو محال وجوابه انه قد مر جواز كون الواحد فاعلا وقابلا
لو لم يكن العلم صفة كمال يجب ثبوته له تعالى عنه وان كان الذات ناقصة
في نفسها كاملة بغيرها وجوابه قد مر في الصحيفة الاولى واحتج المحققون
بانه تعالى حي فيصح ان يكون عالما بكل المعلومات وقد بينا انه تعالى عالم مطلقا
فلو اختص علمه بالبعض لافتقر الى مخصص فيكون في كماله مفتقرا الى الغير فيكون
ناقصا بذاته واختلف الفلاسفة بان الجزئيات من حيث التغير فالعلم
بها ايضا كذلك لان العلم تبع للمعلوم والتغير على الله تعالى محال مثلا لو علم ان زيدا
في الدار فبعد خروجه منها ان بقي هذا العلم فهو الجهل وان لم يبق لزم التغير وكذا
لو علم انه سيكون ثم كان بل انما يعلمها على الوجه الكلي اذ الكليات لا تغير فيها
والعلم على الوجه الكلي هو ان يعلم الشيء بماهيته المعاني الكلية دون تعلقه بزمان
معين كما يعلم جلوس معين بانه جلوس انسان طويل كاتب عالم الى غير ذلك
عند طلوع الشمس في يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا بينه وبين جلوسه في موضع
كذا عند كذا سابق عليه او متاخر عنه بمدة كذا حتى لا يبقى في عوارض ذلك
الجلوس شيء الا اذا اعتبر فيه الا انه جلوس وقع او واقع الآن او سيقع حينئذ
يعلم ذلك الجلوس المعين على الوجه الكلي فان تلك الصفات جميعها كليات وتقيد الكلي

بالكلي

٨٢

بالكلي لا يخرج عن كونه كليا والجواب انا بينا ان العلم اما التعلق او
معنى ذو تعلق وعلى التقديرين لا يلزم التغير الا في التعلق والتغير في الاضافة
لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات الحقيقية ولما ذهب مشايخ
اهل السنة الى ان العلم صفة حقيقية ومشايخ المعتزلة الى انه عين الذات تعسر
عليهم الجواب عن هذه الشبهة فذهبوا الى ان العلم بان الشيء سيوجد نفس
العلم بانه موجود او وجد فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حضور
الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار وانما يحتاج غيره الى علم آخر لطريان الغفلة عن
الاول والله تعالى يمتنع عليه الغفلة وكان علمه بانه سيوجد عين علمه بوجوده
اذا وجد فلا يلزم التغير وفيه بحث اما اولا فلانه دعوى بدون دليل واما ثانيا
فلان قبل وقوع المعلوم اعتقاد انه واقع جهل واعتقاد انه سيقع علم وبعد
وقوعه بالعكس فاحدهما غير الآخر والتزم ابو الحسين البصري وقوع التغير
في علمه تعالى بالمتغيرات وقال ذاته تعالى يوجب كونه عالما بالمعلومات بشرط
وقوعها فيحدث العلم بها عند حدوثها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر وذلك
باطل لما مر من ان التغير محال على الله تعالى واحتج من ادعى كونه عالما بذاته
بان العلم اضافة مخصوصة ولا يحصل الا بين الشيئين فلو اتحد من كل الوجوه يمتنع

كونه عالما بنفسه وبانفسنا وكثير منهم فاكل كوننا عالمين بانفسنا فان
قلت ان اعتبار كونه عالما مغاير لاعتبار كونه معلوما قلت كونه
عالما ومعلوما فرع قيام العلم فلا يكون قيام العلم به فرع عالمه والجواب ان الذات
من حيث هي مغايرة للذات المعينة لما بينه فقد حصل التغاير واحتج
من نفي كونه عالما بالغير بان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر ولكن يستقل
احدهما به دون الآخر فلو كان عالما بالمعلومات حصل في ذاته كثرة لا نهاية لها
والجواب لان التعدد انما يكون في التعلقات والتعدد في الاضافة لا يوجب
الكثرة في الذات واحتج هشام بانه تعالى لو علم في الازل جميع الجزئيات
وما علم وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم ان
لا يقدر الله تعالى على كل شيء ولا يقدر العبد على فعله وانه ينفي الربوبية والعبودية
ويبطل الامر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعثة الانبياء عبثا
ضايعا والجواب ان العلم بالوقوع تبع الوقوع التابع للقدرة فلا اثر له فيها
لها واحتج من انكر كونه عالما بما لا نهاية له بان العلم يتعدد بتعدد المعلوم
فيلزم ثبوت علوم غير متناهية وهو محال لان كل عدد قابل للزيادة والنقصان
وما كان كذلك فهو متناه والجواب ان التعدد في التعلقات وهي اعتبارية فلا

يلزم

يلزم الكثرة في الخارج واحتج من زعم انه غير عالم بجميع المعلومات انه لو علم جميع
الاشياء فاذا علم شيئا علم كونه عالما بكونه عالما الى غير النهاية فيلزم التسلسل
في كل علم والجواب ما مر آنفا ان التعدد انما هو في الاضافات وهي اعتبارات

الصحيفة السادسة في ارادة الله تعالى

الفعل الاختياري مسبوق
بخمسة اشياء العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد اما العلم فظاهر لانه
ما لم يعلم فكيف يقصد الى ايجاده واما الارادة فلانه ما لم يرد لم يفعل ومعنى
الارادة واضح عند العقل اذ كل احد منا يعلم انه قبل ان يصدر منه فعل
اذا ترك نظر في نفسه حالة تميلا ثم يقتضي ترجيح احدهما الى الآخر والاختيار
قريب منه وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف الآخر دون الارادة واما القدرة
والقصد والايجاد فمفهوماتها ظاهرة والفرق بينها اذ العلم سابق على الارادة
والقدرة متقدمة على القصد وهو على الايجاد والفرق بين هذه الثلاثة والاولين
ظاهر وقد ينضم مع هذه الخمسة الداعية لان ايجاد احد الطرفين من القادر
قد يكون لداع يدعو اليه والاولوية له بالنسبة اليه او في نفس الامر ويكون
في الرتبة بين العلم والارادة وقد لا يكون لها فان المختار قد يختار احد الطرفين
بدون الرجحان وزعم قوم من المعتزلة ان الارادة هي الداعية وذلك فاسد لوجهين

فان العطشان المخير بين قدحين متساويين لابد له من ميله الى احدهما مع عدم هذه الداعية
لتساويهما في المنافع المعلومة والمظنونة ثم الداعية سابقة على الارادة لانه اذا حصل
علم او ظن بكون الفعل ذا ابدا من المصلحة حصل بعد ذلك ميل اليه واذا عرفت ذلك
فنقول اتفق الجمهور على كون الله تعالى مريدا لكنهم اختلفوا في معنى الارادة
فجعلها بعضهم وجودية وبعضهم عدمية وبعضهم مركبة منهما اما القائلون بوجوديتها
فمنهم من قال انها عين الذات وهو قول الفراد ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم
وهو قول المحققين من الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من قال انها علمه تعالى بما في الفعل
من المصلحة الداعية الى الايجاد وهو قول ابي الحسين البصري ومنهم من قال انها في
افعاله تعالى علمه بها وفي افعال الغير الامر بها وهو قول الكعبي ومن جعلها عدمية
قال انها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وهو مذهب النجار ومن جعلها مركبة
قال انها علمه تعالى بما يصدر عنه مع عدم كونه ساهيا ولا مكرها فيه وهو قول الفلاسفة
وعلم من ذلك ان الاتفاق ليس الا في اللفظ ثم اختلف القائلون بكونها زائدة فقالت
الاشاعرة انها قديمة وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذات الله تعالى وقال ابو علي
وابو هاشم والقاضي عبد الجبار انها حادثة موجودة لا في محل وقول الفراد فاسد
لان صفات الله تعالى لا يجوز ان يكون عين ذاته ولان الارادة تزول بعد الايجاد

مع

مع بقاء الذات ولانها تابعة للمراد دون الذات وكذا قول من فسرها بالعلم لانها
مترتبة على العلم فيكون غيره وكذا قول النجار لان الجماد والنائم غير مغلوب مع
عدم الارادة واما قول الكرامية ففاسد لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
كما سيجيء وكذا قول المعتزلة لان قيام صفة الشيء بذاته ضروري والحق لنا
انها صفة وجودية ذات اضافة خاصة لله تعالى لانه مختار وقد بينا ان الفعل
الاختياري لا يتحقق الا بالارادة وزائدة على الذات لما مر وقديمة لامتناع قيام
الحوادث بذات الله تعالى بان يريد الله تعالى في الازل ايجاد الحادث في حين معين
فاذا وجد اوجده واحتج اهل السنة على تحققها لله تعالى ان تعلق بعض
افعاله على البعض مع جواز تاخره محوج الى مرجح وليس هو القدرة لان نسبتها
الى الاوقات سواء ولا العلم بالوقوع لانه تبع للوقوع التابع للارادة ولا العلم
بالمصلحة لامتناع كون فعل الله تعالى معللا لانها والحيوة كالقدرة في تساوي النسبة
ولا السمع والبصر لكونهما كالعلم في التبعية ولا الكلام اذ لا تعلق له بالايجاد فهو صفة
اخرى وهي المسماة بالارادة واعترضوا على ذلك بوجهين الاول ان الارادة ان لم يكن
صالحة للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات كان الفاعل موجبا لا مختارا لانه حينئذ
لا يكون متمكنا من الفعل في وقت اخر وان كان صالحا فاختصاص تعلقها ببعض

الاوقات ان لم يتوقف على مرجح وقع الممكن لا لمرجح وبطل اصل الدليل ايضا وان
توقف يحتاج الى ارادة اخرى وتسلسل ثم ان كانت الارادة حادثة لزم قيام
الحوادث بذات الله تعالى وان كانت قديمة يلزم دوام القديم لانها لا يبقى بعد الايجاد
ويبطل دليلكم على حدوث الاجسام واجابوا عن الاول بان الارادة واجبة التعلق
بايجاد الشيء في ذلك الوقت لذاتها وما ذكروا انما يلزم الشبهة المذكورة وهي صيرورة
المختار موجبا والجواب ان الارادة صفة من شانها ان تتعلق بالايجاد من غير مرجح
لما علمت ان المختار يفعل بالارادة اصل الفعل ويرجح بلا مرجح وعن الثاني انها
قديمة والازل انما يرد على تعلقها بذلك الحادث وتعلقها حادث وفيه نظر اذ الارادة
انما يزول لامتناع الارادة بعد زوال المراد وعدم القديم جائز لان علم الله تعالى بان
زيدا سيوجد ازلي مع زواله بعد وجوده وهي يدل على حدوث الاجسام ثم لا
يحتاج الى تلك المقدمة كما بين واحتج الفلاسفة على عدم كونه مريدا بوجهين
الاول لو كان ذلك الفعل اولى به كان مستكملا به ناقصا بذاته والا كان عبثا وتقدم
جوابه في بحث الصفة الرابعة ثم ارادته ان كانت قديمة لزم قدم المراد وان كانت
حادثة يفتقر الى ارادة اخرى ودار او تسلسل والجواب انها قديمة وتعلقها موقوف
الى زمان معين وكون التعلق في ذلك الزمان اولا موقوفا على انتهاء زمان مقدر

٣

ثم ارادته ان كانت حادثة افتقرت الى اخرى وان كانت قديمة وحصول الفعل
في وقته من لوازمها فكان الصانع موجبا لا مختارا والجواب ان تعلق الشيء بالارادة
لا يوجب كون الفاعل غير مختار **الصفة السابعة في حيوة الله تعالى
وبقائه وسمعه وبصره** اما الحيوة فاتفق العقلاء على كونه حيا لكنهم اختلفوا
في معنى الحيوة فذهب جمهور الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين البصري الى ان معناها
عدم امتناع العلم والقدرة وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها صفة توجب
على الذات ان تعلم وتقدر واحتجوا على تحققها بانه لولا امتياز الحي في ايجاد صفة
لما امكن اتصافه اي جواز العلم والقدرة فان علة اختصاص الحيوة بذات الحي ان لم
تكن صفة اخرى يلزم الجواز ان يكون في العلم والقدرة ايضا كذلك وان كان يلزم التسلسل
قلت يحصل العلم والقدرة مشروط بالحيوة ضرورة فيمتنع تحققهما بدونها بخلاف
الحيوة فانها غير مشروطة بصفة اخرى فجاز تحققها بالذات واعترض ابو الحسين البصري
بانا قد بينا ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات فلعل صحة العلم والقدرة معللة
بذاته المخصوصة لا بصفة اخرى والجواب ان العلم والقدرة لا يحصل عنهما بدون الحيوة قطعا
والحيوة لا تجوز ان يكون عين الذات لما من الصفة الاولى اما البقاء فقال الشيخ
الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد ان البقاء صفة قائمة بذات الله بها يصدق

على الله انه باق وخالفهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام وجمهور معتزلة البصرة
وقالوا ان الله باق بذاته لا بصفة اخرى والحق مع الاولين لان البقاء استمرار الوجود
ولا نسلم ان استمرار وجود الله امر وجودي مغاير للذات لحصوله في الممكنات ولكونه
عرضا ولان البقاء ان لم يكن حاصلا لم يكن الذات باقية لان الباقي ما يكون له البقاء
وان كان وليس عين الذات لما مر فيتعين كونه صفة واحتج الخصم بوجوه ١ انه
لو كان كونه باقيا بسبب شيء غير ذاته يلزم ان يكون الواجب بذاته واجبا بغيره والجواب
لا امتناع في افتقار صفة الى صفة اخرى نشات من الذات ٢ لو كان البقاء صفة
ولا شك انه باق فيكون له بقاء آخر ويتسلسل والجواب ان بقاء البقاء عين ذاته
كان وجود الوجود ٣ ان المعقول من البقاء هو نفس ترجح الوجود على العدم
وهذا على الواجب محال والجواب لا نسلم انه نفس الترجيح بل هو اما استمرار الوجود
او استمرار الموجود وكيف كان يكون متوقفا على رجحان الوجود واما
السمع والبصر فانكره المتقدمون من الفلاسفة واتفق المسلمون على كونه تعالى موصوفا
بهما لكنهم اختلفوا في المعنى فقال جماعة الاسلاميين والكعبي وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة
عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال جمهور الاشاعرة والمعتزلة والكرامية انهما
صفتان مغايرتان للعلم اما المتقدمون فقد احتجوا بان السمع والبصر انما يحصلان بالحاسة
وتاثرها

وتاثرها عن المحسوس فان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع بوصول
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وذلك على الله تعالى محال والجواب لا نسلم ان السمع
والبصر لا يحصل الا بالحاسة وتاثرها وقد مر تحقيق ذلك في الادراكات واحتج
من فسرهما بالعلم بهذا بانه تعالى لو كان سميعا بصيرا لكان محلا للحوادث لان سمعه
وبصره حادث لكون المسموعات والمبصرات حادثة وسماع المعدوم ورؤيته محال
والجواب ان كلا منهما صفة ذات اضافة والحادث انما هو اضافتهما بالمسموعات
والمبصرات كما في العلم وايضا هذا وارد عليكم في العلم بالمسموعات والمبصرات
وجوابكم جوابنا واحتج من قال بمغايرتهما العلم بانا اذا علمنا شيئا علما جليا
بانا اذا علمنا
ثم رايناه علمنا بالبديهة تفرقة بين الحالتين مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد
هو الابصار وكذا الكلام في السمع واعترضت الفلاسفة على ذلك بانا بينا ان السمع والبصر
انما يحصل بتاثر الحاسة بصورة المحسوس فلعل هذا الزائد راجع الى هذا التاثر وذلك
محال على الله واجابوا بان الابصار ليس لانطباع الصورة لامتناع حصول
صورة الكبير في الصغير وان السماع ليس لوصول الهواء الحامل الى الصماخ ثم احتجوا
على ثبوتهما له تعالى بانه حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو
لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا لكان متصفا بالصمم والعمى

وذلك نقص ولقائل ان يقول سلمنا ان الحيوة مصححة له لكن لم لا يجوز ان يكون ذاته
تعالى غير قابلة لها كما في الشهوة والحرص والحسد وحينئذ لا يكون عدم الاتصاف
واحتجوا ايضا بان السميع والبصير اكمل ممن ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع
بصير فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا لكان الواحد منا اكمل منه واعترضوا بان الماشي اكمل
ممن لم يمش والحسن الوجه اكمل ممن ليس كذلك مع امتناع ذلك على الله والجواب لا نسلم
ان الماشي اكمل ممن لم يمش مطلقا بل في الحيوان وكذلك الحسن الوجه لان السميع والبصير
فانه مدرك للمسموعات والمبصرات باعيانها ولا شك ان ادراك الاشياء باعيانها اكمل
مطلقا من عدم ادراكها لا سيما انا نثبت الادراكات له حصولها بدون توسط
الحاسة والحق حصولها لله تعالى لانا بينا في الصفة السابعة ان الله عالم بجميع المعلومات
على ما هي عليه من الكلية والجزئية مسموعات كانت او مبصرات فاذا كان عالما بالمسموعات
والمبصرات باعيانها كان سميعا بصيرا اذ ليس السميع والبصير الا المدرك كما ثبت في
فصل الادراكات بلا حاسة قال بعض فقهاء ما وراء النهر ان صفة التخليق
مغايرة لصفة القدرة لانا نعلم ان الله قادر على خلق الشمس من الافق بالكلية في هذا العالم
لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فيتغايران وهو غير المخلوق لانا نقول
وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فتعلل وجوده بتخليق الله اياه فلو كان التخليق
عين

عين المخلوق لكان قولك وجد لان الله خلقه جاريا مجرى قولك وجد ذلك المخلوق
لنفسه وذلك باطل لانه لو وجد بنفسه لامتنع وجوده بخلق الله ويمكن ان
الثاني بوجه آخر وهو ان تعلق التخليق موقوف على القدرة والقدرة غير موقوفة
على التخليق فيتغايران وقال الامام صفة القدرة تؤثر على سبيل الجواز فصفة
التخليق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة وان كانت
مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله موجبا لا مختارا ولقائل ان يقول
لا نسلم انها لو كانت مؤثرة على سبيل الجواز كانت عين القدرة **الصفة الثامنة**
في كونه تعالى متكلما اتفق المسلمون على ذلك واختلف المتكلمون في معنى كلامه تعالى
فقالت المعتزلة والحنابلة هو هذه الالفاظ والحروف الدالة على تلك المعاني لكن
المعتزلة ذهبت الى انها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلما
كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة وقال
ابو الهذيل قوله تعالى للشيء كن عرض حادث لا في محل وسائر كلامه عرض حادث
في جسم من الاجسام وزعمت الحنابلة انها قديمة قائمة بذات الله وقال الاشعري
كلام الله هو مفهوم هذه الالفاظ المسمى بالكلام النفسي وهو ازلي قائم بذات
الله وقالت الكرامية كلام الله ازلي لكنه ليس بلفظ ولا معنى بل هو قدرته على

اصلا ثبت قوله في ذاته والقول بحدوث الالفاظ الدالة ففرقوا بين كلامه وبين قوله
وجعلوا قوله حادثا قائما بذاته وبطلان الحوادث بذاته تعالى سبحانه احتج
المعتزلة والحنابلة على ان كلام الله هو هذه الحروف والاصوات الدالة بوجوه
فان الكلام في اللغة والعرف هو هذه ٢ قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وصف
القرآن بكونه عربيا ٣ قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله والمسموع هو الاصوات والحروف ثم قالت المعتزلة هذه الحروف
والاصوات حادثة لانه اما ان يقال انه تعالى تكلم بهذه الحروف في الازل دفعة
او على التعاقب فان كان الاول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها لان
التي نسمعها حروف متعاقبة مختلفة لا يكون هذا القرآن المسموع ازليا وان
كان الثاني كان وجود كل منهما مسبوقا ومشروطا بانقضاء السابق فيكون
حادثة ضرورة واذا كانت حادثة لا يجوز قيامها بذات الله تعالى ولا بنفسها
فتعين قيامها بغير الله وقالت الحنابلة لما ثبت ان كلام الله هو هذه الحروف
والاصوات ولا يجوز قيامها بذات الغير لانه يصح النفي لا يمكن قيامها بالغير
ولا بنفسها فتعين قيامها بذات الله فيكون قديمة والا لصارت ذاته محلا للحوادث
والجواب عن الاول ان الكلام قد يطلق على الكلام النفسي كقول الشاعر

ان

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وعن الثاني والثالث
ان معنى الاول انا انزلناه قرآنا معبرا بالعربي ومعنى الثاني حتى يسمع لفظ كلام
الله لان صرفهما الى ذلك اولى من التزام قيام صفة الله بالغير والتزام قدم هذه
الحروف والالفاظ والحق ان كلام الله تعالى هو الكلام النفسي وتحقيقه ان من يريد
ان يامر او ينهى او يخبر او يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه
بلفظ او كتابة او اشارة فذلك المعنى هو الكلام النفسي وما عبر به هو الكلام
الحسي ومغايرتهما بينة اذ المعبر به قد يختلف باختلاف كل من هذه الثلاثة
نوعا وصنفا دون المعنى وظاهر ان الكلام النفسي غير العلم اذ هو مع قصد الخطاب
دون العلم وغير الارادة والقدرة وغيرهما ولا خفاء ان الامر غير الارادة اذ الامر
قد يوجد دون الارادة كما في امر الكافر وبالعكس كما يراد ولا يؤمر واذا عرفت ذلك
فنقول ان الله تعالى موصوف بالكلام النفسي لان العقل لا يابى عن ذلك
وقد ثبت بنص الانبياء وهم اتفقوا على كونه تعالى متكلما وكل من ثبوته المتقدم متواتر
علم بالتواتر ثم الكلام الذي اتفقوا عليه اما هذا المعنى او اللفظ الدال عليه وعلى
التقدير الثاني يلزم قيام هذا المعنى بذات الله وهو ليس بحادث والا فان كان قائما بذاته تعالى
يلزم قيام الحوادث بذاته وان كان قائما بغيره يلزم قيام صفة الشيء بغيره وان كان قائما بنفسه

ولنا قيام العرض بذاته واستدل من قال بحدوث كلام الله بالمعقول والمنقول
اما المعقول فلان الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء والتنبيه بدون المخاطب عبث
سفه و انه تعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا فلو كان
الكلام قديما لزم الكذب وكونه حادثا لكونه مسبوقا بالمخبر عنه ثم اطبق الاصوليون
على ان القرآن الذي هو كلام الله هو هذه الالفاظ الدالة على تلك المعاني لانهم عرفوه
بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والانزال والاعجاز انما هو للفظ وعرفه
الغزالي بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا فحينئذ يكون كلام الله حادثا ويلزم
ايضا ان لا يكون كلام الله هو الكلام النفسي الازلي لان القرآن كلام الله واما المنقول
فقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والكاف والنون حادثة فكن
ايضا حادث وهو كلام الله ثم القرآن ذكر لقوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر وهذا
ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من
ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث واعلم ان هذه الشبهة من كلام
والجواب عنها صعب لا سيما الاوليين واضطربت الاراء في جوابها فقال عبد الله بن
سعيد ان كلام الله في الازل ما كان امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وفيه
نظر لانا لا نفهم من كلام الله سوى هذه الاوامر والنواهي والاخبار والاستخبارات

فان

فان جعلها كلام الله فقد سلم حدوث كلامه وان جعل غير ذلك فهو غير معقول وعليه
بيانه اذ لا نتصور معنى ينقلب معنى آخر واما جمهور الاصحاب فذهبوا الى ان كلام
الله في الازل كان امرا ونهيا وخبرا ثم منهم من قال المعدوم في الازل مامور على
تقدير الوجود وهذا غير دافع اذ الشبهة هي امر المعدوم وخطابه باقية بحالها
ومنهم من قال انه كان في الازل امرا غير مامور ثم لما استمر وبقي صار المكلفون
بعد دخولهم في الوجود مامورين بذلك الامر وضربوا له مثالا وهو ان الانسان
اذا قرب موته قبل ولادة ولده فربما يقول لبعض الناس اذا ادركت ولدي
فقل له ان اباك كان يامرك بتحصيل العلم فههنا قد وجد الامر والمامور معدوم حتى
لو بقي ذلك الامر الى اوان بلوغ ذلك الصبي لصار مامورا به وفيه بحث اذ الكلام فيما
ليس هناك مامور والامر يتوجه اليه واجاب بعضهم على اصل الاشعري ان كلام
الله انما هو الخبر والخبر في الازل واحد لكنه يختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات
وبحسب ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم فانه صفة واحدة يختلف باختلاف
المعلومات ولعل الاشعري انما ذهب الى انحصار كلام الله في الخبر لهذا الغرض
وفيه كلام اذ بتقدير تسليم الانحصار لا نسلم جواز تغير معنى الخبر بتغير الاوقات
هذا ما قيل والحق في جواب المعقول ان الكلام النفسي الذي هو معان معقولة

انما يقع الخطاب به مع المخاطب الحاضر ضرورة فجاز ان يكون الخطاب به مع مخاطب
معقول يوجد في زمان آخر قبل او بعد ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله
وانما يستقبح ذلك في الكلام الحسي اذ يجب فيه حضور المخاطب الحسي هذا جواب حسن بسمعهم
بديع والجواب عن الثاني ان القرآن هو الكلام النفسي الملفوظ بتلك الالفاظ فلذلك
جاز وصفه بالمنزل والمعجز والمعنى في كون القرآن كلام الله كون الكلام النفسي
كذلك وعن الرابع ان طلب الكون ازلي لكنه بالنسبة الى زمان المكون كما تعالى
اليوم لشيء كن غدا وعن الخامس ان المراد بالذكر لفظ القرآن ثم قالت الاشاعرة
كلام الله واحد خلافا لبعض الاصحاب وسائر الفرق فانهم اثبتوا له خمس كلمات
الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء ودلائل الاشاعرة كلها راجعة الى الخبر
اذ الامر هو تعريف الغير انه لو فعل الفعل الفلاني استحق المدح ولو تركه استحق
الذم والنهي بالعكس وكذا البواقي وفيه نظر لان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون
الامر والنهي والاستخبار والنداء خاتمة اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم
خلق الله صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبريل عليه السلام
وزعم آخرون انه لفظ النبي عليه السلام والعلم عند الله **الصحيفة التاسعة**
في رؤية الله تعالى اتفق اهل السنة على جواز رؤية الله منزها عن المسامتة والمحاذاة
والجهة

والجهة والمكان خلافا لجميع الفرق والمشبهة والكرامية وان جوزوا رؤية الله
لكنهم انما جوزوا لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة واما بتقدير ان يكون تعالى منزها
عن المكان والجهة فيحيلون رؤيته وهذا البحث مما ليس للعقل استقلال في اثباته
وغاية سعينا ليست الا بيان الجواز وهذا القدر كاف هاهنا اذ هو مع قول
الصادق يفيد الغرض ويبطل قول المنكرين لانهم يحيلونه وبيانه انا وجدنا
في بعض الادراكات ان ادراك الحس قد يكون بان يدرك مثاله ويستدل بذلك
المثال عليه وهو التخيل والتوهم ويجوز فيهما غيبوبة المدرك وقد يكون بان يدرك
نفسه بدون توسط المثال ويجب ان يكون المدرك حاضرا ولذلك سمي مشاهدة
كالمشاهدة في ادراك الشمس الموجود ثم حصل لنا هذا النوع من الادراك سواء
كان بالحاسة او لا يحقق له المشاهدة ضرورة واذا عرفت ذلك فنقول
قد ثبت في الصحيفة الخامسة ان الله كامل العلم تام الادراك لا يعزب عنه شيء فيكون
مدركا للاشياء باعيانها لامتناع التخيل والتوهم عليه وهوية الموجود ليست
غائبة عنه فيكون مدركا لنفس هوية الموجود بدون توسط المثال فاذا ادركها
بدون التوسط يكون هوية الموجود مشاهدة له فجاز على هوية الجوهر والاين
والكيف ان يكون مشاهدة فعلم ان هوية الموجود قابل للرؤية فعلم بعد ان

خلق الله فيه هذا الادراك في الباصرة بعد البعث في ان يرى ذاته تعالى من غير
تشبيه ولا تكييف ولا محاذاة ولا مسامتة واستدلوا على جواز الرؤية
بالمعقول والمنقول اما المعقول فقالوا الجواهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية
والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة وتلك اما الحدوث او الوجود والاول باطل
لان الحدوث عبارة عن وجود الحق وعدم سابق والعدم لا يكون جزءا للمقتضي
فتعين الوجود والله تعالى موجود فيصح رؤيته وفيه نظر اذ لا نسلم ان الجواهر مرئية
بل المرئي انما هو الاعراض من الالوان والسطوح ولئن سلم لكن لا نسلم وجوب تعليل
الاحكام المشتركة بعلل مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات ولئن سلم
لكن لا نسلم الحصر في الوجود والحدوث والامكان منقوض بصحة المخلوقية والملموسية
المشتركة بين الجواهر والاعراض واما المنقول فوجوه فالاول قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة والنظر ان كان الرؤية فهو المطلوب وان كان تقليب الحدقة
نحو المرئي طلبا لرؤيته تعذر حمله على ظاهره فلابد من حمله على الرؤية لان النظر
سبب الرؤية واطلاق لفظ السبب وارادة المسبب من اقوى وجوه المجاز فان
قيل لم كان هذا التاويل اولى من تاويلنا وهو ان يكون الى واحد الآلاء فيكون المراد
وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها اي منتظرة او نقول المراد الى ثواب ربها ناظرة

واعترضوا على الاول بان الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم وعلى
الثاني بان الانتظار الثواب لا يكون بمعنى تقليب الحدقة لان تقليب الحدقة نحو الثواب
زعما ادى الا يكون من النعم بل يكون بمعنى الرؤية واذا وجب تقدير الرؤية
لا محالة كان اضمار الثواب زيادة من غير دليل فما قلناه اولى وللقائل ان يقول لا نسلم
ان انتظار وصول النعمة عند تيقن الوصول سبب للغم بل هو موجب للفرح
والاولى ان يقال ما قلناه اظهر واقرب عرفا ولكن ٢ قوله تعالى فان استقر مكانه
فسوف تراني علق رؤيته على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن
ممكن والجواب ان المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل والا لكانت الرؤية
حاصلة لحصول مطلق الاستقرار بل المعلق عليه استقرار الجبل حالة التجلي فيكون
معنى الآية ان الجبل لو اطاق الرؤية وتمكن واستقر مكانه فانت تطيق ايضا
على ذلك او نقول حرف الشرط يجعل الماضي مضارعا فقوله ان استقر لو صار
مستقرا في المستقبل فسوف تراني وعلم انه ما صار مستقرا والا لحصول
الرؤية ولم يحصل بالاجماع بل ما كان متحركا والاستقرار حالة التحرك محال فيكون
الرؤية متعلقة على المحال فيكون محالا ٣ سؤال موسى عليه السلام بقوله
ارني انظر اليك دال على جواز الرؤية والا لكان سؤال موسى جهلا او عبثا واجب

بان ذلك ليس فوق المعصية وهي جائزة على الانبياء مه وقوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة نقل عن النبي عليه السلام ان الزيادة هي النظر الى الله تعالى ه
اولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه ٦ فمن كان يرجو لقاء ربه يا
قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر احتج المعتزلة
بانها ان اريد بها الكشف التام فذلك مسلم لان المعارف كلها تصير يوم
القيمة ضرورية وان اريد الابصار بالعين فذلك بديهي البطلان لانا نعلم ضرورة
انا لا نرى الا ما يكون في جهة ومكان مقابل لنا وذلك على الله محال والجواب انا نسلم
ان البصر مع هذه القوة يقصر عن هذا الادراك وانما ندعي جواز ان يعطيها
الله الابصار بعد البعث تقوى على هذا الادراك قالوا قال الله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار والجواب لم لا يجوز ان يكون المنفي ادراك الابصار مع هذه
القوة واجاب اهل السنة بان قولنا يدركه الابصار نقيض قولنا لا يدركه
الابصار اذ يقال كل منهما في مقابلة الآخر وقولنا يدركه الابصار يفيد العموم
لان الجمع المحلى بالالف واللام للعموم فسلبه يكون سلب العموم وذلك لا يفيد
عموم السلب لان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية وفيه بحث لان هذه الآية
وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا فيلزم ان يكون الابصار نقصا

فيكون

مع الحواشي

فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا تنافي صدق الكلية

الفصل العاشر في الصفات السلبية وفيها مسائل الاولى ماهية الله
مخالفة لسائر الماهيات لذاتها عند المحققين من المتقدمين والمتأخرين وزعم كثير من المتكلمين
ان الذوات كلها متساوية وانما امتاز بعضها عن البعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات
الله عن غيرها بالصفات الالهية وهي الوجوب والقدرة التامة والعلم الكامل وتحقيق
هذا البحث انهم ان ارادوا بالذات الماهية فذلك واضح البطلان لان ماهيته تعالى
لو كانت مساوية لماهية الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان لا
لامر لزم الرجحان بلا مرجح وان كان لامر فذلك الامر ان كان منفصلا لزم احتياج الواجب
بالغير فيكون ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا يعود الكلام في اختصاصه به ويدور او
يتسلسل وان ارادوا بالذات كل ما يعلم بالاستقلال كما صرحوا في بعض كتبهم ان الذات
كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال والصفة كل ما لا يمكن تصوره الا تبعا فيصير النزاع لفظيا
٢ اتفق الفلاسفة والمحققون من المتكلمين ان ماهية الله غير معلومة للبشر وخالفهم
قوم من المتكلمين وقالوا انا نحكم على ذات الله بالاحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه
وذلك ضعيف لان تصور المحكوم عليه جاز ان يكون بوجه ما والحق انها غير معلومة
اذ المعلوم من الله ليس الا الصفات مثل الوجوب والوجود والعلم والقدرة والسلبيات

مثل انه ليس بجسم ولا مركب وغير ذلك ومعلوم ان ذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته
٣ ماهية الله غير مركبة لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب
محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن فلو كانت ماهيته مركبة لكانت ممكنة
٤ واجب الوجود لا يكون جزءا لشيء لانه ان لم يكن كذلك صح كمال هو بنفسه غنية عنه
وان كان كان الواجب مستكملا بالغير ناقصا بالذات ٥ الواجب لا يحتاج في شيء
من صفاته الحقيقية الى المنفصل وهو المراد بقولهم واجب الوجود واجب من جميع
الجهات واحتجوا عليه بان شيئا من صفاته الحقيقية لو كان موقوفا على الغير
وذاته المخصوصة موقوفة على تلك الصفة فيلزم توقف ذاته على الغير ولقائل ان يقول
لا نسلم توقف ذاته على تلك الصفة والاولى ان يقال صفات الله صفات كمال فلو كان
شيء منها بالغير لزم استكمال ذات الله بالغير فيكون ناقصا بذاته ٦ لا يجوز قيام
الحوادث بذات الله خلافا للكرامية فانهم قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم وبعض
المعتزلة كابي الحسين البصري فانه جوز حدوث العلم بحدوث المعلوم واحتج الاصحاب
بانه لو حدث في ذاته تعالى شيء لكان للذات صحة الاتصاف به وتلك الصحة لازمة لها
فتكون ازلية وذلك محال لان صحة الاتصاف يتوقف على صحة وجود ذلك الشيء
ازلا وذلك محال اذ الحادث يمتنع ان يكون ازليا ولقائل ان يقول امتناع الحادث
الازل

الازل انما يكون باخذه مع قيد الحدوث وصحة الاتصاف ليست بالنسبة الى هذا
المجموع بل بالنسبة الى ذلك الشيء فقط وهو جائز الوجود ازلا بل الحق انه تعالى
لو كان محلا للحادث لذاته الواجب او لصفة من صفاته الذاتية لانه قديمة والا لزم احتياج
الواجب في الى المنفصل فلا يكون واجبا من جميع الجهات هذا خلف وحدوث تعلقه
تعالى بالحادث وحدوث عالميته بان الحادث موجود وحدوث سامعيته وكونه رائيا
للمسموعات والمبصرات الحادثة لا يوجب قيام الحوادث بذات الله وقيل اكثر العقلاء
يقولون بحدوث الصفة في ذاته وان انكروه باللسان اما الكرامية فظاهر واما المعتزلة
فان ابا علي وابا هاشم من المعتزلة واتباعهما قالوا بحدوث ارادة وكراهة وابو الحسين
بحدوث علوم اما الاشعرية فلانهم قالوا بحدوث الناسخ واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا
الى ان الاضافات صفات وجودية وسلموا ان الله قبل كل حادث ومعه وبعده
٧ الواجب ليس بمتحيز لان كل متحيز اعلاه غير اسفله وميمنته غير ميسرته فيكون منقسما
٨ الواجب لا يتحد بغيره خلافا للنصارى وبعض المتصوفة لما مر في امتناع الاتحاد
ولانهما لو اتحدا فاما ان يكون اتحادهما لاتحاد ماهيتهما دون الوجود او بالعكس او لاتحادهما
معا ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلان البسيط المجرد الواجب يمتنع ان يصير بعينه
المركب الجسماني او امرا ممكنا وكذا الثاني لامتناع قيام الوجود الواحد بمحلين

وكذا الثالث لامتناع اتحاد الذاتين وهذا ايضا بديهي ٩ الواجب لا يحل في شيء
من الاجسام خلافا للنصارى وبعض اهل التصوف لنا انه لو حل فاما ان يكون حلوله
كحلول العرض بالجوهر او لا والاول فاسد لتبادر والثاني يجب كونه متحيزا وهو باطل
ولانه لو لم يكن ذلك صفة كمال لم يتصف به تعالى وان كان كان الواجب مستكملا
بالغير ناقصا بالذات ولانه يصير الواجب تبعا للغير ١٠ الواجب ليس في شيء من
الجهات خلافا للمجسمة فانهم اتفقوا على كونه في الجهة ثم الكرامية اختلفوا فقال
محمد بن الهيصم انه تعالى فوق العرش والبعد بينه وبين العرش غير متناه وقال بعضهم
البعد متناه وذهب بعضهم الى انه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قال بكونه
على صورة وان له عينا ويدا واصبعا وقالوا بمجيئه وذهابه لنا انا قد بينا
انه تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وما كان كذلك لا يكون في جهة ضرورة واستدلوا
بالظواهر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله عليه السلام ان الله تعالى
خلق آدم على صورته وقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله
تعالى ولتصنع على عيني وقوله تجري باعيننا وقوله خلقت بيدي وفي الحديث قلوب
العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله وجاء ربك والجواب عنه الادلة
اما التاويل او تفويض علمه الى الله لان الظواهر النقلية لا تعارض الادلة العقلية

اما

اما التاويل فبمعنى العرش ههنا الملك من قولهم ثل عرش فلان اذا ذهب ملكه
وقال سعد بن زائدة الخزاعي في نعمان بن المنذر
قد نال عرشا لم ينله نايل
جن ولا انس ولا ديار
واراد الملك فالرحمن هو الذي استوى له الملك ولا يزول عنه فكذلك استوى على
الملك وقيل معناه انه استولى وليس بجيد لانه يلزم انه ما كان مستوليا
ثم صار مستوليا وقوله خلق على صورته يعني ما كان فيها استحالة وتبديل صورة من
المضغة الى العلقة ومنها الى غيرها كما في سائر الانسان والمراد بالوجه الرب يعني يبقى
ربك لانه قال ذو الجلال والاكرام نعتا للوجه وايضا لو كان المراد بالوجه ما ذكروه
لزم ان يهلك سوى الوجه والتالي باطل وهو محال وقوله لتصنع على عيني اي على رؤية
مني وقوله تجري باعيننا قيل المراد العيون لانه تعالى قال ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر
وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر والمراد باليد القدرة وبالاصبع
النعمة وبالمجيء نزول يعني المجيء وجاء ربك اي امر ربك واما التفويض
فلقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والحق الوقف على الله ويكون قوله والراسخون
ابتداء الكلام قوله والراسخون كما ظن بعضهم لان ظاهر الآية كذلك ولانه نقل عن ابن عباس
الوقف على الله وفي مصحف ابي وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا

في مصحف ابن مسعود فان باولئك عند الله والاشاعرة يقولون برفع الراء التخيير
دون الكسر ١١ الواجب ليس بعرض وذلك ظاهر ولا جوهر خلافا للنصارى
قالت الفلاسفة لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا
المعنى لا يصدق على الله لان وجوده عين حقيقته وغير زائد عليه وقال قوم الجوهر هو شيء
اذا وجد بالفاعل كان لا في موضوع فلا يكون الله جوهرا والحق ان الجوهر ان كان
هو الموجود الغني عن الموضوع فالله تعالى كذلك لكن يتوقف اطلاق هذا اللفظ على
اذن الشرع وان كان غير ذلك مما لا يصدق على الله فلا يكون جوهرا ١٢ الالم واللذة
على الله محال لان كلا منهما يجب نوعا من الانفعال وهو على الله محال

الصفحة الحادية عشر في شمول قدرته تعالى اتفق اهل الحق على ان الله تعالى
قادر على كل المقدورات وان جميع الحوادث واقعة بقدرته وهو الحق وخالفهم في
المقامين جميع الفلاسفة والثنوية وجمع من المعتزلة لنا ان المقدورات متساوية
في المقدورية لاشتراكها في العلة المقدورية وهي الامكان والمقتضي لكونه تعالى
قادرا على المقدور ذاته ونسبة ذاته في اقتضاء القادرية الى الكل سوا فيكون
قادرا على الكل ولانها لما تساوت في المقدورية واقتضت القادرية فلو اختصت
قادريته بالبعض لافتقر الى المخصص ويكون تعالى مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته

واما وقوع الجميع بقدرته تعالى فلان المخلوق ان يكون لغير الله تاثير في شيء ما فان
كان او طبعه في الخارج اولا فان لم يكن بطل الكل واتفق بقدرة الله وان كان فيكون
ايضا واقعا بقدرة الله لان غير الله اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم او غيره وكل
المقدورات يكون له مشارك في جنسه اي في الجوهر او الجسم او عرض فقوة ذلك
التاثير لا يكون لجنسه ولا للازم جنسه والا اشترك جميع المشاركات فيها وليس
كذلك ولا العارض لحق الجنس فصلا كان او غيره جوهرا او عرضا والا لعاد الكلام
في اختصاص تلك القوة بذلك العارض ولزم اما اشتراك الجميع او الدور او التسلسل
فلا بد من قادر حكيم ليس بجوهر ولا عرض غني عما سواه في كل حال يخلق بارادته وقدرته
وقدرته قوة تاثير كل موثر فيه وهو الله تعالى وبيانه في الشق الاول ان الجواهر والاعراض
في بقائها محتاجة الى مقوم وهو الله تعالى اما ابتداء او بعد حلول القوة المقومة في المقوم
او بعد القاء المقوم لما بينا الان فعلم ان ما سوى الله محتاج اليه في جميع ما لها من القوى
وغيرها في الحصول والبقا فلا يكون تاثير بدون قدرة الله مستقلا في كل حال عن تاثير المؤثرات
فهو او ما صدر عنها ايضا بقدرة الله لان الفاعل بما بتاثير المؤثر حال تاثيره في الشيء
فاعل بالحقيقة في ذلك الشيء فعلم ان الجميع واقع بقدرة الله هذا بيان مذهب والاشاعرة
وان يكونوا على ترك هذه القاعدة لانهم ذهبوا الى نفي الاسباب ونفي الترتيب

بالعادة لكنها ليست مما يأباه الشرع بل العقل والشرع شاهدان عليها لما ورد
في الكتب المنزلة والأخبار الأنبياء عليهم السلام ذكر الأسباب وتفويض مصالح العباد
الى مدبرات الامر بل فيه زيادة قدرة وحكمة لان خلق السبب يتضمن قدرته وحكمته
خلق نفسه وخلق في ما اثره ونظام الوجود وافاضة الجود بما كان اكمل واحسن كما تقرر
واحتج الاصحاب بانا بينا ان الله قادر على الكل ولا يكون شيء اخر مؤثرا والا
فاذا اجتمعا على شيء واحد فان وقع بهما لزم اجتماع علتين مستقلتين على شيء واحد
وان لم يقع بشيء منهما يلزم المحال لان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه بالآخر امتناع
اجتماع علتين مستقلتين فلما لم يوجد وقوعه بهذا حتى وقوعه بذلك علا بالعلة المستقلة
السالمة وبالعكس فيلزم وقوعه بهما حال عدم وقوعه بهما وان وقع باحدهما دون الآخر فيلزم
المحال ايضا لان كل واحد منهما لما كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما دون الاخر مستقلا
ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فثبت ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله ولقائل ان
يقول لا نسلم انه يلزم ان لو اجتمعا على شيء واحد ولا نسلم ان المانع من وقوعه باحدهما
وقوعه بالآخر بل وقوعه بالآخر مانع لجواز ان يكون الحائز مانعا ولا نسلم تساوي
التاثيرين اما الفلاسفة فقالت فرقة منهم وهم الالهيون ان الله تعالى واحد فلا يصدر
عنه الا الواحد وبينوا ان ذلك الواحد بثلث جهات وجعلوا لكل جهة سببا لشيء اخر حتى

اثر

أثر الى ما هو سبب الحوادث العنصرية عندهم وقد مر تقرير قولهم في ذلك مع الجواب
في القسم الاول من الكتاب وقال فرقة اخرى منهم وهم المنجمون ان المؤثر في الحوادث
هو اوضاع الافلاك والكواكب لانا نرى تغيرات العالم منوطة باحوال الفلكيات
كاحوال الليل والنهار والفصول وغيرها والجواب ان الدوران لا يفيد العلية لجواز حصوله
مع شرط العلة وشرطها او لازم لها ولو سلمنا لكن بينا ان مؤثر كل مؤثر وقدرة
كل قادر ينتهي الى قدرة الله سبحانه فساعة فكون الأوضاع آثار قدرة الله وزعمت
طائفة منهم وهم الطبيعيون ان المؤثر في حوادث العالم الطبائع والامزجة وجوابهم
ما ذكرنا ان الكل بقدرة الله واما الثنوية فقالوا الخير من يزدان والشر من اهرمن
وقال بعضهم ان الخير من النور والشر من الظلمة لان الخير لا يكون شريرا وبالعكس وجوابهم
ما مر واما المعتزلة فقال النظام انه تعالى غير قادر على خلق الجهل والقبيح لان فعل
القبيح محال والمحال غير مقدور واما انه محال فلانه بعث اما لجهل او لحاجة الذي يتعالى الله
لانه ان لم يعلم قبحه لزم الاول وان علمه فلا يفعله بلا حاجة لان فعل القبيح في غير حاجة محال
على القادر الحكيم والجواب لا نسلم انه لو لم يكن له حاجة لا يفعله لم لا يجوز ان يفعله لفائدة
ترجع الى العبد فان فعل تحننه يكون محتاجا في ايصال تلك الفائدة الى ذلك الفعل
قلت الاحتياج في الاضافات لا يوجب انثلام الغنى الذاتي سلمنا انتفاء هذه الفائدة

انه لكن لم قلت ان فعل القبيح من غير حاجة محال فان اردت انه محال لذاته فلا نسلم
وان اردت انه محال لان الله تعالى يتركه لكن لا يجب انتفاء القدرة عليه وقال الكعبي
ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث
وذلك على الله محال والجواب عنه انه ان اريد انه تعالى لا يقدر على ان يفعل بنفسه
فذلك مسلم لانه من صفات الحركة والسكون وان اريد انه لا يقدر ان يكون من غيره فلا نسلم
لان مقدور العبد في نفسه اما حركة او سكون وكونه طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة
له من حيث كونه صادرا من العبد والله تعالى قادر على خلق ذلك وقال ابو علي وابو هاشم
وتابعهما ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لان
المقدور يجب وجوده عند جمع ارادة الفاعل بفعله ويجب بقاؤه على العدم عند جمع
ارادة تركه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله فاذا اراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه
لزم وقوعه لتحقق موجبه وعدم وقوعه لتحقق موجب العدم والجواب لا نسلم ان وجوب
البقاء على العدم عند تحقق ارادة الترك بل اللازم عند ذلك عدم صدور الفعل عنه
لا عدم صدوره مطلقا **الصحيفة السابعة عشر في افعال العباد** اختلفوا
في افعال الحيوان الاختيارية فقال الاشعري لا تاثير لقدرته اصلا بل المؤثر في مقدوره
وافعاله هو قدرة الله تعالى وهذا المذهب يسمى بالجبر وقال الفلاسفة والمعتزلة وامام الحرمين

ان المؤثر

ان المؤثر في افعال العبد انما هو قدرته وارادته وهذا يسمى بالقدر وقال قوم من العلماء ان المؤثر
مجموع قدرة الله وقدرته وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر واقرب الى الحق
وبه قال ابو اسحق الاسفرايني لانه ذهب الى ان قدرة العبد مؤثرة بمعين والقاضي
ابو بكر لانه قال اصل الفعل بقدرة الله وكونه صلاة وزنا بقدرة العبد ونشتغل بعد
ذلك بما هو الحق واحتج الاشاعرة على نفي تاثير قدرة العبد بالمعقول والمنقول
اما المعقول فوجوه الاول ان العبد لا يخلو من ان يتمكن من الفعل والترك او لا فان لم يتمكن
لم يمتنع تاثير قدرته وان تمكن فلا يخلو من ان يتوقف رجحان احد الطرفين على الاخر
على مرجح او لا والثاني باطل لامتناع الرجحان بلا مرجح وان توقف لم يكن ذلك المرجح
للعبد دفعا للتسلسل وعند وجوده يجب ذلك الطرف اذ لو امكن ان يوجد وان لا
يوجد مع وجود المرجح فان لم يتوقف رجحان احدهما على الاخر على امر اخر لزم الرجحان
بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض اولا تمام المرجح واذا وجب لم يكن لقدرته تاثير
لوجوب الفعل عند المرجح وامتناعه عند عدمه فان قيل هذا ينفي كونه تعالى مختارا
قلنا الفرق ان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى محدث ينتهي الى الله دفعا للتسلسل
وارادة الباري قديمة فلم تفتقر الى محدث والجواب ان المرجح ارادة العبد وهي
وان كانت مستندة بالاخرة الى قدرة الله لكن لا يمنع ذلك من كونها مرجحة واذا كان

العبد متمكن في الفعل والترك وكانت ارادته وجهي كان المؤثر مجموع قدرة العبد وارادته
واسنادهما الى العبد لا الى الله لا الى جهتي كونهما مؤثرا ووجوب الفعل بهما لا ينافي
الاختيار ب لو كان العبد موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها لان الفعل
الاختياري مشروط بالعلم والثاني باطل لانا نحرك مسافة ولا نشعر باجزائها الحركة
ولا بكميتها وكيفيتها ولان نحرك الاصبع نحرك اجزائها مع انا لا نشعر بعدد اجزائها
ولا بعدد احيازها وحركاتها والجواب منع الملازمة اذ يكفي في العلم الاجمالي وتعذر
تسليمها منع امتناع التالي لجواز ان نشعر بالتفاصيل لكن لا نشعر بذلك الشعور اذ نشعر
به لكن لا يبقى في الذكر ج اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان
يقعا معا وهو محال او احدهما دون الاخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في
الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور ومتحدة النسبة بالقياس الى القدرتين فيمتنع
الرجحان والجواب سلمنا تساوي القدرتين في الاستقلال لكن لا نسلم تساويهما في
القوة اذ القدرة قابلة للشدة والضعف كما في الشاهد اذا اراد الضعيف القادر
على تسكين الجسم وتحريكه تسكينه واراد القوي تحريكه فانه يحصل مراد القوي د
ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب وما علم عدمه ممتنع لامتناع الجهل والواجب والممتنع
غير مقدور والجواب ان العلم بالوقوع وعدمه تابع لهما فلا يكون مؤثرا فيهما وايضا
لكن

لكن مفوض بقدرة الله ه لو اراد الله وقوع الفعل وجب لامتناع تخلف
ارادته والا امتنع فلا يكون مقدورا والجواب لا نسلم انه لو لم يرد امتنع وانما امتنع
ان لو اراد عدم الوقوع لجواز ان لا يريد الفعل ولا عدمه كما لنا بالنسبة الى بعض افعال
الغير بل يريد ان يفعل العبد بارادته لانه تعالى لما اعطاه قدرة وارادة فاراد ان يفعل
بقدرته كالسيد بالنسبة الى العبد المأذون نعم قد يريد الله منه شيئا فيخلق فيه علما
او ظنا بمصلحة داعية اليه يحمله على ذلك ويهيئ له ما لا بد منه حتى يحصل ذلك الفعل
لكن ذلك لا يخرجه عن حد الاختيار لانه فعله باختياره و لو وجد رجحان دواعي
الفعل على داعي الترك وجب الفعل والا امتنع والجواب ان وجوب الفعل
بالقدرة والارادة لا يخرجه عن حد الاختيار واما المنقول فكقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون قل الله خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم والجواب عنها ان الفعل وان صدر
عن القدرة والارادة لكنهما لما كانتا مستندتين الى قدرة الله صح اسناد الكل الى الله
ويسمى بحسب هذا القول واجاب ابو الهذيل منهم بجواب اجمالي وهو ان الله انزل
القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم فلو كان المراد في هذه الايات ما ذكرتم
من وقوع افعال العباد بقضاء الله لقال العرب للنبي كيف تأمرنا بالايمان
وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا فكان ذلك من

اوى القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد بها غير ما ذكرتم واحتجت
المعتزلة بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجهان فالاول انا نميز بالضرورة بين
حركة الصحيح وحركة المرتعش بان الاول متى شاء تحرك ومتى شاء سكن دون الثاني
وليس المراد بوقوع الفعل بالقدرة سوى ذلك والجواب سلمنا ان لقدرة العبد
تاثيرا في افعاله مع الاستعداد في تاثير قدرة الله لما بينا في الصحيفة السابقة ان
الكل مستقر في الوجود والقفال بتاثير قدرة الله وحينئذ لا يصح بل بتاثير قدرة
الله مطلقا الثاني لو كان فعل العبد بخلق الله لما كان العبد متمكنا من الفعل
والترك لانه ان خلقه فيه كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول واذا لم يكن
العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما
ان البديهة جازمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يحكم الامر
كذلك في افعال العباد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا والجواب
نمنع ما مر واما المنقول فقد احتجوا بقريب من مائة اية مثل قوله تعالى ذلك بان الله لم يك
مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
اليوم تجزون بما كنتم تعملون فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا اعملوا ما شئتم ولو
بسط الله الرزق لعباده لبغوا وامثال ذلك والجواب ما مر ان لقدرة العبد مدخلا

فلذلك

فلذلك صح هذه المعاني واما ما اجاب الاشعري عن ادلتهم وان نفينا كون العبد موجدا
لافعال نفسه لكن نعترف بكونه فاعلا ومكتسبا وذكروا في الكسب طرقا
فالاول ان الله اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله ومتى
صمم على المعصية يخلقها وهذا القدر كاف في اضافة الفعل اليه وكونه مخاطبا عند الله
٢ ذات الفعل حصلت بقدرة الله وكونها طاعة ومعصية صفات يحصل
لها وهي واقعة بقدرة العبد وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي وفيهما نظر
لان العبد اما ان يكون مستقلا بادخال شيء في الوجود من العدم وغيره او لا فان كان
فهذا نقض قولهم لا تاثير لقدرة العبد اصلا وان لم يكن لم يكن مكتسبا بل يكون
الكل بقدرة الله وتعود الاشكالات واجاب الامام عن المعقول الثاني بان
عامة ما في الباب ان يكون ذلك تكليفا بالايطاق وذلك واقع لان الله علم بعدم ايمان
ابي لهب وكل ما علم الله عدمه فهو ممتنع فيكون امره بان ابي لهب ممتنعا مع ان الله
امره بالايمان ثم قال لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا ان يوردوا عليه حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وانت تعلم انه لا حاصل
لذلك لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون مؤثرا فيه هذا ما ذكر في الجبر والقدر وهما
طرفا الافراط والتفريط والحق بينهما ويحصل ذلك مسبوق بتفسير القدرة والارادة

وقد وجد للقدرة في كلام المتكلمين تفسيران فاما عند المعتزلة فهي سلامة آلات
الفعل من الاعضاء فهي بهذا التفسير مختصة بالعباد وتكون قبل الفعل ومعه وبعده
وصالحة للفعل والترك كما نقل عن الاشعري انها الحالة التي تكون الفاعل عليها
عند صدور الفعل عنه وبهذا المعنى لا تكون الا مع الفعل ولا تصلح للضدين وقال
الاشعري القدرة مع الفعل ومن هنا علم ان النزاع بين الاشعري وغيره في ان القدرة
متقدمة على وقت الفعل ام لا وانها غير صالحة للضدين او لا لفظي والتعريف الحسن
الشامل انها قوة بها تمكن الحي ان يفعل ويترك واما الارادة فهي الميل النفساني كما
عرفت فيما سلف واذا عرفت هذا فنقول ما صدر عن الانسان قد يكون
بقدرته وارادته كالمشي بالارادة وقد لا يكون كحركة المرتعش لانا نعلم يقينا ان الاول
متمكن من الفعل والترك دون الثاني فلا بد من الاعتراف بهذا القسم ولا يشك ان القدرة
بالوجوه الثلثة لا تكون بقدرة العبد وارادته بل بقدرة الله ومشيته بان يخلق في
العبد قدرة على الفعل والترك وقد عرفت ان الارادة هي الميل النفساني ولا بد
وان يكون تابعا لشعور بمصلحة حقيقة او ظنية واصل الشعور ايضا ليس بقدرة
العبد واختياره بل بخلق الله واذا كان قدرة العبد وارادته واقعتين بقدرة الله
لا بهما اثبت احتياجه في البقاء ايضا الى قدرة الله فيكون الاثر الصادر عنهما صادرا

ع

عن قدرة الله وارادته فيصدر الاثر عن سبب السبب وباعتبار ان الاثر صدر بتاثير
قدرة العبد وعلى وفق ارادته كان الاثر منه فاذا نظر الى الاول صح اسناده الى
الله واذا نظر الى الثاني صح نسبته الى العبد فادلة تاثير قدرة العبد واختياره حق
والاسناد الى قدرة الله ايضا حق وقدرتهم الاثر بهما ثبت انه الحق في هذا البحث
موافقا للعقل ومطابقا للنقل من كتاب الله وكلام رسوله ولما نقل عن الراسخين
في العلم انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين خاتمة اختلفوا في ان الاثر
هل يجب عند مجموع القدرة والارادة الجازمة ام لا فقال قوم لا والا انقلب القادر موجبا
والجواب ان وجوب الاثر بالقدرة والارادة لا يخرجه عن حد الاختيار لان الفعل
الاختياري ما يكون فعله وتركه بارادة الفاعل وقدرته سواء وجب عند اجتماع الارادة
والقدرة ام لا والحق انه يجب لانه اذا حصل مع القدرة ارادة جازمة لا مانع عن الارادة
المخالفة يمتنع ان لا يفعل والا لكانت الارادة جازمة لا مانع فان قلت لو وجب
لم يكلف وقد يكلف عند ظهور المانع قلت لو حصل المانع لما بقي القدرة او الجزم
فينتفي المجموع وقال محمود الخوارزمي لا يجب ولكن يصير اولى وقد عرفت انه حق

الصحيفة الحادية عشر في اسماء الله تعالى الاسم مشتق من الوسم او السمة
وهما مصدران وسمته اي جعلت له علامة واختلفوا في ان الاسم فقال اكثر الاشاعرة

انه غير المسمى والعبارات التي يعبر بها عن المسمى تسميات وبه ذهب الاشعري
في تفسيره للقرآن وذكر في كتاب الصفات ان الاسم هو الصفة وقال غيرهم انه
غير المسمى واستدلت الاشاعرة بقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء والمعبود
انما هو المسمى وبقوله سبح اسم ربك وبقوله تبارك اسم ربك ذو الجلال فان ذلك يدل
على ان اسم الرب هو الرب لانه هو المسبح والمتبارك وفيه نظر لان اطلاق لفظ
الاسم وارادة المسمى لا يوجب كون احدهما عين الآخر في سائر المجازات وقد يذكر
لك لتعظيم شان المسمى وتفخيم امره كما يقال السلام على الحضرة العالية والجناب
الرفيع واسماء الله متبارك ايضا وما ذكروه معارض بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وبقوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وبقوله
عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة لان كل ذلك يدل
على تعدد الاسم والتعدد في المسمى محال والحق ان هذا النزاع لفظي لانهم ان ارادوا
بالاسم الدال على شيء مجرد عن احد الازمنة كما هو المشهور فلا شك انه غير المسمى
وان ارادوا به غير ذلك فما يصح ان يكون عين المسمى فلا نزاع فيه فما داعي ذلك
فنقول اسم الشيء اما ان يدل على ماهيته او جزء او خارج او على مركب منها
والثاني والرابع لا يجوز في حق الله والباقي جايز اما الاول فمثل لفظ الله تعالى

على

على الاصح والثالث فكالقادر والعالم والاول لا يجوز ان يكون مشتقا والاخير من
الثالث والثالث اما مشتق من صفة ازلية قائمة به كالقادر والعالم فهذا الاسم
ايضا ازلي او مشتق من فعل ليس بازلي وذلك ضربان احدهما مشتق من فعله
كالخالق والرازق والثاني مشتق من فعل غيره كالمعبود والمشكور وهذا النوع
ليس بازلي ويجوز اطلاق المضمرات على الله تعالى كقوله تعالى ما في السموات والارض
وقوله تعالى اياك نعبد والمبهمات مثل يا من وانت وحده كقوله تعالى ولا انتم
عابدون ما اعبد وقد ورد في القرآن اسماء زائدة على تسع وتسعين كرفيع الدرجات
وقابل التوب وشديد العقاب واما يذكر خاتمة اختلفوا في ان اسماء
الله هل هي بالاصطلاح او بالقياس او بالتوقيف الشرعي فقالت معتزلة البصرة
انها ماخوذ من الاصطلاح والقياس واجمع اهل السنة على انها ماخوذ من التوقيف
الشرعي وقالوا لا يجوز اطلاق اسم على الله الا ما ورد به الشرع من الكتاب والسنة
الصحيحة او الاجماع لان الله موصوف باسماء لا يوصف بما في معناها فانه تعالى يقال
جواد وعالم ولا يقال سخي وفاضل ويقال رحيم ولا يقال شفيق وقد يوصف
بافعال ولا يوصف باسم منها كقوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا يوصف
باسم الساقي والحكم ان يقول منع القول لا يدل على امتناعه وانما لا اطلق

اسم لتشبههم في الخشع رعاية للتعظيم **الفصل الرابع عشر في حدوث العالم**
العالم عند المتكلمين كل موجود سوى الله واتفق المتكلمون على حدوث العالم ولما كان
غير الواجب عندهم منحصراً في الاجسام واجزائها واعراضها خلافاً للفلاسفة فانهم
اثبتوا العقول والنفوس والهيولى اكتفوا في الاكثر لهذا المطلوب على بيان حدوث
الاجسام فان بذلك يستدل ايضاً على حدوث اجزائها التي هي جواهر موجودة
ويلزم منه حدوث اعراضها وقد اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام على اربع مذاهب
فانها حادثة بذواتها وصفاتها وهو قول المسلمين واليهود والنصارى والمجوس
٢ الافلاك واعراضها الثابتة وهيولى العناصر قديمة بشخصها وحركات الافلاك
وجسمية العناصر قديمة بنوعها واوضاع الافلاك والصور النوعية للعناصر
قديمة بجنسها وهو مذهب ارسطو واتباعه ٣ الاجسام قديمة بذواتها محدثة
بصفاتها وهو راي الفلاسفة المتقدمين على ارسطو وجمع الثنوية ثم اختلف
هولاء فقال بعضهم ان الذوات القديمة كانت اجساماً وقال الباقون لا واختلف الاولون
في تلك الجسم فمنهم من قال انه التراب وكون الملتئم الباقي بالتلطف وقيل هو النار
وكون الملتئم الباقي بالتكاثف وهو قول ابو قليطس وقيل هو الماء وهو قد تحرك
فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجهه سبيلها زبد وارتفع منه بخار دخاني

فتكو

فتكونت الارض من الزبد والسماء من الدخان وحصل منها الباقية وهو مذهب
ثاليس وهكذا حكي عن التوراة وقيل هو الهواء وكانت الباقية بالتكاثف والتلطف
وهو قول انكسايمنس وقيل هو البخار وكون اللطيف بالتلطف والكثيف بالتكاثف
وقيل اجزاء اجسامه كثيرة صلبة ولتشابه اجزاء الخلاء لم يكن فيها كل جزء يتجزأ معنى منه
اول فاتفق كونها متحركة دائماً ثم اتفق لتلك الاجزاء تصادم مخصوص فتداعت بسبب
حركاتها المتفاوتة فتكونت السماوات ولما استدارت وكان باطنها خلوا من
الاجسام عرض للقريب منها جداً تسخن جداً وهو النار والبعيد جداً تكاثف وبرودة
وهو الارض والقريب من النار هو الهواء والبعيد الماء وتولدت المركبات من المعادن
والنبات والحيوان باختلاف حركات الاجرام السماوية وهو مذهب دمقراطيس
والذين قالوا ان الذوات القديمة ليست بجسم فمنهم من قال انها خمس الباري والنفس
والهيولى والزمان والفضاء وهو قول الحرنانيين وقيل انه منقول عن اغاذيمون
الذي قال انه شيث عليه السلام ومنهم من قال انها الوحدات المجردة القديمة والوحدة
اذا عرض لها الوضع صارت نقطة وتركب الخط من النقطتين والسطح من الخطين
والجسم من السطحين وهو مذهب فيثاغورس واصحابه ومنهم من قال ان العالم تولد
من امتزاج النور والظلمة القديمين وهو قول الثنوية ٤ التوقف في هذه الاقسام

وهو مذهب جالينوس واما كونها قديمة الصفات محدثة الذوات وغرض
الاقسام الآتية بالنسبة الى البعض من الاجسام والاعراض فهما لم يسمع من احد
والحق ان الاجسام واجزائها واعراضها حادثة لانها مستندة الى الله وقد بينا
بالبراهين القاطعة ان الله فاعل بالاختيار وان فعل المختار حادث واستدل
المتكلمون على حدوث الاجسام بوجوه فا لو كانت الاجسام ازلية لكانت في
الازل اما متحركة او ساكنة لانها ان لم تبق في حيز واحد فهي متحركة وان
لبثت فهي ساكنة وكل منهما باطل اما الاول فلوجوه فا ان ماهية الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير ولان الحركة انما تكون في حالة الى اخرى فتكون مسبوقة بالاولى
وماهية الازل تنفيها فامتنع كونها ازلية وفيه نظر لان الحركة انما توجد في ضمن
الجزئيات وكونها مسبوقة بالغير لا ينافي دوام جزئياتها المترتبة محاذرتها
الى غير النهاية وليس المراد بازلية الحركة سوى ذلك ب الحركة فيما لا يزال موقوفة
على مضي الحركات الماضية فما لم تنقض تلك الحركات لم تحصل تلك الحركة ولو كانت
الحركات الماضية غير متناهية لاستحال انقضاؤها لامتناع انقضاء ما لا
نهاية له والموقوف على المحال محال فيمتنع حصول الحركات فيما لا يزال وهذا باطل
وفيه نظر لان هذا التوقف توقف وهمي اذ لو كان حقيقيا لكان في وقت من الاوقات

وليس

وليس كذلك لان تمام وقت فرض الا ويكون في ذلك الوقت قبل تلك الحركة اعداد
متناهية فيكون دائما عقيبا عنها ولئن سلمنا لكن لا نسلم امتناع انقضاء ما لا نهاية
يكون كذلك ان لو كان الطرف الغير المتناهي نحو تلك الحركة ج جزئيات الحركة
متعاقبة حادثة فقبل كل منها عدم ازلي لم فعدمات الكل مجتمعة في الازل وليس
معها شيء من الموجودات والا لزم اجتماع النقيضين وفيه نظر لان ذلك يوجب
ان لا يكون شيء من جزئيات الحركة ازليا لاجتماع عدمها في الازل ولا نزاع فيه لان لا
يكون الحركة من حيث هي وانما يلزم ان لو ثبت ان عدمها ازلي وهو محل النزاع
د لا يخلو من ان يكون شيء من جزئيات الحركة حاصلا في الازل اولا والثاني المطلوب
والاول محال لانه اما ان يكون مسبوقا بالغير اولا وعلى التقديرين يلزم ان لا يكون
ازليا اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو لم يكن مسبوقا لما كان قبله حركة والحكم
تقادم الايسر الامتناع تقادم جزئيات الحركة فلزم حدوثها وفيه نظر اذ لا يلزم من
ان لا يكون شيء من جزئيات الحركة في الازل عدم الحركة من حيث هي والكلام فيها ه
لا يخلو من ان يكون كل جزء من اجزاء الحركة مسبوقا بالغير اولا فان لم يكن يكون بعضها
غير مسبوق فيكون هو اول الحركات ويلزم حدوثها وان كان كل جزء مسبوقا
فيكون الجميع مسبوقا بالغير والا لكان البعض غير مسبوق وقد اخلفنا فيكون الغير

لا يجوز ان يكون جواز تلك الآحاد والا لما كان المأخوذ مجموعا واذا كان المجموع مسبوقا
بالغير كان حادثا وفيه نظر لانه ان اراد بالجميع كل واحد فلا شك انه مسبوق
لكن لا نسلم ان ذلك الغير غير الكل وان اراد المجموع من حيث هو فلا يلزم من كونه
غير مسبوق بالغير كون البعض غير مسبوق لان القضية حينئذ تكون شخصية
ونقيضه قولنا ليس المجموع مسبوقا بالغير فلا نسلم انه خلف ٦ لنا تحرك
زحل دون تحرك الشمس بالنسبة بعدد دورات زحل اقل من عدد دورات الشمس
والاقل من غير متناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه فعددهما متناه
واجابوا بان تضعيف الواحد الى غير النهاية اقل من تضعيف الاثنين كذلك مع
كونهما غير متناهيين وفيه نظر لانه انما يكون اقل ان لو كان عدد مراته مساويا
لعدد مرات تضعيف الاثنين وذلك غير معلوم ٧ نعد الادوار الماضية من اليوم
الى الازل جملة ومن امس الى الازل جملة ثم نطبق الطرف المتناهي من احدى الجملتين
على الطرف المتناهي من الاخرى فان لم تقصر احديهما في الطرف الآخر كان الشيء
مع غيره كهو لا مع غيره وان قصرت كانت متناهية والاخرى زائدة بمتناه
فهي ايضا متناهية واما الثاني وهو كونها ساكنة فلانها باطل لان السكون
وجودي وكل وجودي ازلي يمتنع زواله وانما قيد بالوجودي لان العدمي
جاز

جاز زواله والا لما وجدت الحوادث المكونة وجودها فلكونه قسما من اقسام
الكون واما امتناع زواله فلان الموجود القديم ان كان واجبا فذلك وان
كان ممكنا كان عن واجب دفعا للتسلسل موجب لان فعل المختار حادث
كما مر فاثره ان لم يتوقف على شرط لزم من وجوب دوامه وجوب دوام الاثر
وان توقف فان كان ذلك الشرط واجبا لزم دوام الاثر وان كان ممكنا
فاثر الواجب فيه ان لم يتوقف على شرط لزم دوامه ودوام الاثر اذ لا
يكون ذلك الشرط محتاجا الى المادة وان توقف عاد الكلام فيه ولزم الدور والتسلسل
وفيه نظر لجواز ان يكون الشرط عدم شيء مادام الممتنع لطريان وجود ذلك
الشيء فما لا زال القديم ٨ كل جسم متناهي القدر وكل متناهي
القدر محدث اما الاول فقد مر في محدد واما الثاني فلان كل متناهي القدر
يجوز عقلا كونه ازيد وانقص فاختصاصه به دونهما لمرجح وذلك المرجح لا يكون
موجبا لان نسبة الموجب اليه والى الازيد والانقص واحدة فيكون مختارا
وفعل المختار محدث وفيه نظر لجواز ان لا يقبل الجسم منه الا واحدا منها اما
بحسب نوعه او شخصه ٩ الاجسام ممكنة لكونها مركبة فلا بد لها من مؤثر
والمؤثر اما ان يؤثر فيها حال بقائها او حال حدوثها او حال عدمها والاول باطل

ايجاد م

لامتناع الموجود والثاني والثالث يحقق المطلوب وفيه نظر لان التأثير
انما يكون للموجود لكنه يكون متقدما على الوجود بالذات فلا يلزم ايجاد الموجود
د لو كان الجسم قديما لكان قدمه غير ذاتية لكونه مشتركا بينه وبين الواجب
فان كان قديما تسلسل وان كان حادثا كان القديم حادثا وفيه نظر لان
قدم القديم عينه وايضا ذلك معارض بانه لو كان حادثا لحدوثه اما قديم او
حادث والاول يوجب قدم الحادث والثاني التسلسل واحتج القائلون
بالقدم بوجوه أ العالم مستند الى الله فكل ما لا بد له في المؤثرية ان لم يكن
حاصلا أزلا كان بعضه حادثا لحدوث ذلك البعض اما ان يتوقف على مرجح او لا — الأزل م
والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح والاول لا يجوز ان يكون ذلك المرجح قديما والا
لكان كل ما لا بد له ايضا قديما فيكون حادثا وعاد الكلام فيه وتسلسل وان كان
الكل حاصلا في الازل يمتنع ان يتخلف العالم عنه والا لكان اختصاصه
بوقت حدوثه لمرجح اولا والاول يوجب خلاف المقدر والثاني الترجيح بلا مرجح
والجواب لم لا يجوز ان يكون جميع ما لا بد منه حادثا بسبب حدوث تعلق
ارادة الله بالايجاد ولا يحتاج اختصاص التعلق الى مرجح لما مر في الصحيفة
السادسة ان تعلق الارادة لا يحتاج الى مرجح واجاب المتكلمون عنه

بوجوه

بوجوه فا كل ما لا بد منه حادث ولا يلزم التسلسل لان ارادته لذاتها اقتضت
التعلق بالايجاد في ذلك الوقت وفيه نظر لما مر في الصحيفة السادسة ب انها
تعلقت به في ذلك الوقت لتعلق العلم به في ذلك الوقت وفيه نظر لان العلم تابع
للمعلوم التابع للارادة فامتنع كون الارادة تابعة للعلم ج الازلية تنافي
من الاحداث لان فعل المختار يمتنع ازليته ومن جملة ما لا بد منه ارتفاع الموانع
وفيه نظر لانه لو وجد العالم قبل ان وجد بمقدار سنة بل الف سنة واكثر
لم يصر بذلك ازليا فالمانع مرتفع قبل وجوده فاختصاص حدوثه بذلك الوقت
يجب اما وقوع الممكن لا لمرجح او تسلسل د العالم لم يكن ممكنا قبل
ذلك الوقت ثم صار ممكنا وفيه بحث اذ الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
ممتنع الا ان يراد الامكان الوقوعي وهو الذي يقع في مقابلة الوجوب والامتناع
مطلقا سواء كانا ذاتيين او بالغير لا الامكان الذي يقع بازاء الوجوب والامتناع
الذاتيين وقد اومأنا الى هذا البحث في كتاب القسطاس ولعل مرادهم هذا.
وقالت الفلاسفة لا اول لصحة تأثير الباري في وجود العالم ولا اول لصحة
وجود العالم فبطل قولكم بامتناعها ازلا لان [illegible] وجوه فان قيل ذلك
لكن المبدأ اما الوجوب الذاتي للعالم او الامتناع الذاتي ولزم الانقلاب.

ح حدوث ذلك الامكان لكان ازليا لو كان الامكان ممكنا ويعود الكلام في امكانه
والا امكن حدوث الحوادث لا الى اول ح حدوثه ان كان لحدوثه او عاد الكلام
فيه والا لم يمكن اختصاص حدوثه بذلك الوقت اول فرض واجاب المتكلمون
بانه لا يلزم من ازلية امكان العالم امكان ازليته لان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه
ازلي لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة ازلية الحادث من حيث انه حادث
فان قلت الممكن ما لم الامكان فلو كان امكان الوقوع ازليا لكان الوقوع
ممكنا في الازل فيكون ازلية العالم ممكنة ولا نسلم ان الحادث من حيث انه حادث
امكانه ازلي قلت ما ذكره المتكلمون راجع الى ما ذكرنا من الامكان الذاتي
والوقوعي اذ الذاتي متحقق بالنسبة الى الازل دون الوقوعي وكون الشي ممكنا
بالامكان الذاتي اي كونه بحيث لا يقتضي لذاته الوجود والعدم لا يوجب كونه ممكنا
بالامكان الوقوعي والمعتمد هذا والحادث من حيث انه حادث امكانه الذاتي ازلي
والا لزم الانقلاب اذ هو بحسب الحقيقة واتى فيكون ممكنا ب لو كان العالم
حادثا فلا يخلو ان يكون وجود الباري متقدما على وجود العالم اولا فان كان
فلا يخلو ان يكون ذلك التقدم بقدر متناه او غير متناه فان كان متناهيا
لزم حدوث الباري وان لم يكن متناهيا فلا بد وان يكون ذلك التقدم بالزمان

من

معنى التقدم الغير المتناهي انه لا سبيل وجود المتقدم الى حد لا يكون قبله والقبلية
لا يتحقق الا بالزمان ويكون ذلك غير متناه فيلزم قدم الزمان وفي قدمه قدم الحركة
لان الزمان مقدار الحركة ويلزم قدم المتحرك ويلزم قدم العالم وان لم يتقدم الباري
على العالم لزم اما حدوث الباري او قدم العالم والجواب ان قولهم ذلك
التقدم بقدر متناه او غير متناه ان ارادوا تقدر في الزمان والحركة او غيرهما
فلا نسلم تحقق شيء منها قبل وجود العالم وان اراد والزمان المقدر فذلك صحيح
لكن لا يلزم قدم الزمان ج مؤثرية الله في العالم غيرها لكونها نسبة وهي ثبوتية
لانها نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدومات فهي ان كانت حادثة لزم التسلسل
فيكون قديمة ولزم قدم العالم والجواب ان مؤثريته حادثة ومرجحها تعلق
ارادته د لو كان العالم حادثا فامكانه له مادة سابقة عليه لان كل حادث ممكن
قبل الحدوث والا لزم الانقلاب والامكان امر وجودي فلا بد له من محل غير الحادث
لاستحالة قيام الوجودي بالمعدوم وهو المادة فالمادة سابقة عليه وهي لا يكون
حادثة والا لكان له مادة اخرى لما سبق ولزم التسلسل فيلزم قدم المادة والمادة
لا تخلو عن الجسمية والا فان لم يكن ذات وضع امتنع حلول الجسمية التي هي
ذات وضع بالذات فيها وان كانت فان لم يقبل الانقسام في شيء من الجهات كانت نقطة

والاخط اوسطا او جمعا ان نسميه في جهة واحدة او في جهتين او في ست جهات
وعلى المقدرات لانها الحجمية فثبت قدم الاجسام والجواب ان الاحكام
امر اعتباري كما مر فلا حاجة الى الحل **ه** لو كان العالم حادثا لكان الصانع
مختارا والتالي باطل اما الملازمة فواضحة لان الموجب لا يتخلف عنه اثره والا لزم
الترجيح بلا مرجح او التسلسل لما مر في الوجه الاول واما انتفاء التالي فلان الصانع
لو كان مختارا فلا يخلو ان يكون وجود العالم اولى في نفسه من عدمه او لا فان لم يكن
فلا يخلو اما ان يكون الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته او لا والاول بين الفساد
وكذا الثاني لان ما لم يكن في نفسه اولى ولا محتاجا اليه كان فعله عبثا وهو على الحكيم
القادر الغني محال وان كان وجوده اولى من عدمه فلا يخلو اما ان يكون اولى مطلقا
او بحسب تلك الحالة فان كان الاول كان تركه في الازل الى حين حدوثه مفضيا
للاحتياج او للعبث كما مر والثاني محال اذ لا تميز في العدم الصرف والنفي المحض
فان قلت لم لا يجوز ان يكون الآن قد تعلق ارادة الله قبل العالم وتعين وجود العالم
اولى في ذلك قلت حينئذ يعود الكلام بعينه في طول الآن والجواب انا لا نسلم
ان ما لا يكون اولى ولا محتاجا اليه لا يجوز على المختار اذ المختار يجوز ان يفعل المرجوح
لا سيما المساوي ولئن سلمنا ذلك لكن لا تنافي فيه لترك الترك الا ان ترك الشي

وان

نعم الولد

وان كان فعله اولى لا يكون عبثا بل العبث انما يكون بالنسبة الى الفعل المصادف
للارادة والقصد والتالي دون الترك **الصحيفة الخامسة عشر**
في النبوة ولواحقها وفيها فصول **فا** **في مطلق النبوة** النبي المأخوذ
من النبأ وهو الخبر صدقا لهم كيفما وفي الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى
الى العباد لتبليغ ما اوحي اليه فالنبي اعم من الرسول لان الرسول هو نبي
اتى بشرع ابتداء او بنسخ بعض احكام شريعة قبله ولا تثبت النبوة الا
بثلثة اشياء اظهار المعجزة وهي امر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون
بالتحدي قصد به تعالى قلنا لعل ان المعجز قد يكون اثباتا لغير المعتاد وقد يكون
منعا من المعتاد كمنع احراق النار وقلنا مع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعبذة
وقلنا مع التحدي وهو المنازعة وههنا المنازعة في النبوة ليخرج الكرامات
لانها لا تكون مع التحدي والارهاص وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته
كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله ومعجز النبي الماضي وقلنا مصدقا للتحدي
ليخرج الخارق المكذب كما اذا انطق جمادا او حيوانا فنطق بانه كاذب مفتري
وقيل هذا لا يقدح لانه خارق ظهر على وفق دعواه والتكذيب في الامور
المعتادة وقيل الثاني لا يقدح لتكذيب انسان آخر وقيل ان كلها قادح لان

خلق المعجز لتصديق النبي وامثال ذلك بيان ان هذا النبي ان لا ادعى ما ينكره ظاهر
العقل كما نقول ان الواجب اكثر من واحد الثالث ان يكون دعوته للخلق الى طاعة
الله والاجتناب عن معصيته واذا عرفت ذلك فنقول بعثة الانبيا حجة
لما علم بالتواتر وقوع المعجزات الظاهرة والايات الباهرة من الانبيا الماضية
صلوات الله عليهم اجمعين واحتج قوم من اهل العلم على وجوب البعثة بان الانسان
مدني بالطبع يحتاج في امر معاشه من الغذا واللباس والمساكن والاسلحة ابقا
للبدن وعونا له عن الحر والبرد والسباع والاعدا الى المعاونة من بني جنسه وهي
لا تتحقق الا بمعاونتهم اياهم بمعاوضة او معارضة وبما لكون الانسان مجبولا على
الشهوة والغضب لا تتجردان عن منازعة مفضية الى الفساد والمخاصمة المؤدية
الى المقاتلة الموجبة للفساد واذا كان كذلك فوجب في حكم العناية الازلية والحكمة الالهية
ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظ بشرع يفرضه شارع متميز باستحقاق
الطاعة لئلا يقع في وضع الشرع نزاع ايضا وذلك لا يمكن الا بخصايص بامارات
يدل على انه من عند الله والمنكرون للنبوة طوايف منها الفلاسفة وانكارهم
ظاهر لانكارهم جميع ما يتوقف عليه البعثة مثل كون الاله مختارا عالما بالجزئيات
ونزول الملك والوحي وانكارهم جميع ما يقوله الانبيا من الحشر والحساب في الجنة

والعقاب

والعقاب وامثال ذلك ثم البراهمة واحتجوا بان ما جا به النبي ان كان حسنا
عند العقل فلا حاجة الى النبي وان كان قبيحا فلا تقبله العقلا سوا جا به النبي
اولا والجواب انه قد يوجد اشيا لا يحكم العقل فيها لا بالحسن ولا بالقبح
مصلحة فيها الى نبي لئلا يقع التنازع المذكور ثم من جوز التكليف لكن
قال ان العقل كاف في ذلك من الحاجة الى النبي واحتج بان ما يعلم العقل حسنه
يفعل وما علم قبحه يترك وما لا يعلم حسنه وقبحه يفعل عند الاضطرار والاحتياج
نعم الحاجة والضرورة ويترك عند الاستغنا تحرزا عن الخطر والجواب
ان يفوض امر المعاش الى العقل مظنة التنازع والتقاتل كما مر ومفض الى ما
لا يكون مرضيا عند الله والانس الا ومحتاج الى ما يقتضيه ثم من انكر
احكام الشرع احتج بان الشرايع مشتملة على اشيا لا فايدة فيها كالصلوة والصوم
والحج ولا منفعة فيها للمعبود وهي مضار للعباد وانه عبث لا يليق بالحكيم الغني فلا تكون
منه الشرايع من عند الله والجواب ان مضارها سهلة وفوايدها كثيرة لاصلاح النا
س في امر الدين والدنيا ثم من انكر المعجزة احتج بان صحة النبوة موقوفة على المعجزة
ولا اعتماد عليها لجواز ان يكون سحرا او خاصية جسم او طلسما او لقوة نفسه الناطقة
او باعانة ملك او جن او يكون بدعاية او استدعا اعانة ومع هذه الاحتمالات

كيف يحصل القطع بالنبوة والجواب انا بينا الفرق بين المعجزة وغيرها فلا يحصل
الالتباس **ف** في نبوة رسولنا عليه السلام محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم خلافا للمنكرين للنبوة ولبعض من اقر بها وهم اليهود والنصارى
والمجوس لنا وجوه ثلاثة **ا** انه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان
كذلك فهو نبي اما انه ادعى النبوة فبالتواتر واما انه اظهر المعجزة فلوجوه
ا انه اتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر
واما انه معجز فلانه تحدى الفصحاء بمعارضته وعجزوا عنها مع توفر دواعيهم بها **ب**
انه نقل عنه معجزات كثيرة مثل شق القمر وتكلم الحيوانات الحجر وانشباع الخلق
الكثير والطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وكل واحد منها وان لم يبلغ
حد التواتر لكن مجموع الرواة يبلغوا حد التواتر وذلك يدل على انه صاحب معجزة **ج**
من شجاعته على وسخاوة حاتم **د** انه اخبر عن الغيوب وذلك معجز وانما قلنا ان
من ادعى النبوة واظهر المعجزة كان نبيا لان الرجل اذا قام في محفل ملك وقال اني
رسول هذا الملك الكريم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في هذا القول فخالف
عادتك وقم عن مكانك واقعد كذا ففعل الملك اضطر الحاضرون الى الصدق
بكلامه **ب** الاستدلال باخلاقه وافعاله واحكامه وسيرته وتركه متاع

الدنيا

الدنيا مع اقتداره عليه فان كل واحد وان لم يدل على النبوة لكن مجموعها يعلم قطعا
انه لا يحصل الا للانبياء **ج** اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته منها
ما جاء في التورية في الاصحاح العاشر من السفر الخامس هكذا قال الله تعالى تجلى لهم من
طور سينا واشرق نوره من جبل ساعير ولوح به من جبل فاران هذا لفظ التورية
المنقولة الى العربي وجبل ساعير وبيت لحم مولد عيسى عليه السلام وجبل فاران في
طريق مكة على يسار الطريق من العراق الى مكة وجاء في التورية في الاصحاح الثالث من السفر
الاول ان اسمعيل اقام ببرية فاران يعني بادية العرب وعمارتها هكذا وكان الله
معه حتى كبر واقام ببرية فاران ومنها ما جاء في الاصحاح الحادي عشر من تورية
السفر التي اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم وهي التي في ايدي النصارى
وكثير من اليهود ان الله قال لموسى هكذا اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك
واجري قولي فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم منه هذا لفظ التورية المنقولة ووجه الاستدلال به انه خص
بنعتين خاصتين لمحمد عليه السلام دون من تعقب موسى من الانبياء احدهما ان هذا
النبي لا يكون من بني اسرائيل لقوله تعالى من بني اخوتهم اذ الضمير لبني اسرائيل
واضافة الشيء الى نفسه غير جايز بل يجب حمل الاخوة على بني الاعمام وقد يطلق عليهم

تجلى الله من طور سينا واشرق
من ساعير واستعلن من
جبال فاران مراد الاخبار
عن انزال التورية على موسى
بطور سينا والانجيل على عيسى
بساعير فانه كان يسكن بها
ساعير بقرية تسمى ناصرة وانزال
القرآن على محمد بمكة

لفظ الحق والثالثة انه يكون صاحب الشريعة لقوله تعالى مثلك لان المشابهة في الانسانية
والنبوة معلومة من الالفاظ السابقة ولقوله تعالى وتقول لهم ما آمره الى آخره
وليس من بعد موسى كذلك اما غير عيسى فظاهر واما عيسى فلانه جاء في الانجيل
انه عليه السلام قال اني ما جئت لتبديل شريعة موسى بل لتكميله واباحة الخنزير وترك
السبت وترك الختان والغسل انما ثبت براي الحواريين فلان تورية السعيين
واما في التورية التي عند القرائين والربانيين فجاء في الجزء الخامس من السفر الخامس
ان الله قال لموسى واني نبي انصبه من بعض اخوتهم مثلك ما لقنته كلامي فيخاطبهم
بجميع ما آمره به واي انسان لا يقبل كلامي الذي يؤديه عني فانا اطالبه هذا لفظ
التورية المنقولة فان قال قائل ان هذا على طريق الملازمة وصدق الملازمة لا
يوجب صدق المقدم قلت صدق الملازمة ههنا يوجب صدق المقدم لان المقدم
اذا لم يفعل المتكلم الا ان يكون الدال فيه او فعل المخاطب فلو لم يفعل ذلك يلزم اما
الجهل او العبث لانه اما ان يكون عالما بانه يفعل ذلك الفعل اولا فان لم يكن يلزم الجهل
والا يلزم العبث لاسيما اذا قيد المقدم بعدد وكذا الثاني كما قال متى ابعث الى
القوم الفلاني رسولا من بني فلان وارسل معه كتابا اليهم فيجب عليهم ان يسمعوا
كلامه والا لانتقم منهم وخاصة اذا كان ذلك بلفظ اني او ما فانها مع دلالتها

على

من هنا

على الشرط يدل على انها على ضرب من الخصوص ومنها ما جاء في السفر الاول لهاجر انها
تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع هذا
لفظ التورية المنقولة ومنها ما جاء في الانجيل في عدة مواضع احدها في الاصحاح الرابع عشر
من انجيل يوحنا هكذا وانا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون
معكم الى الابد والفارقليط هو روح الحق واليقين هذا لفظ الانجيل المنقول الى
العربي وذكر في الاصحاح الخامس عشر هذا اللفظ واما الفارقليط روح القدس
يرسل ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم ذكر بعد ذلك
بقليل واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وذكر في
الاصحاح السادس عشر هكذا ولكني اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير
لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلت به
اليكم فاذا جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطية والبر
والدين ثم ذكر بعد ذلك بقليل هكذا وان لي كلاما كثيرا اريد ان اقوله لكم ولكن
لا تقدرون على قبوله والاحتفاظ به ولكن اذا جاء روح الحق واليقين يوشدكم يرشدكم
ويعلمكم ويذكركم جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه هذا ما في
الانجيل ونحن مع قسيسيهم فيها الحلو فقالوا المراد بفارقليط انما هو عيسى وهو
فيها

جا بعد الصلب ثلث مرات ودواه الحواريين فاجبتهم بانه لا يجوز ان يكون المراد
عيسى لان صريح هذه الالفاظ دال على المغايرة اما اولا فلان الخطاب ضمير كم
للحزن والجزع عن زجر واحد واما ثانيا فلان ذكر فارقليط اذا جا يرشدكم
الى الحق ويعلمهم الشريعة وانتم اتفقتم وكتب الحواريين يصرح اخر الانجيل ان عيسى
لما جا بعد الصلب وما ذكر شيئا من الشريعة وما علمهم شيئا من الاحكام وما لبث
عندهم الا لحظة وما تكلم الا قليلا مثل ان قال اني انا المسيح فلا تظنوا اني
ميت بل انا حي عند الله ناظر اليكم واني ما اجي بعد ذلك اليكم فانقطعوا بذلك
وسكتوا فهذه جملة دلائل نبوة نبينا عليه السلام استخرجتها من التورية
والانجيل وما ذكرها احد من علماء الاسلام من الاول الى الآخر احتج
اليهود بحجة في ان نبوة محمد موقوفة على جواز النسخ لكنه محال لانه يوجب البدا (اي الندم)
ولان المنسوخ ان كان حسنا كان نسخه قبيحا وان كان قبيحا كان الله تعالى
آمرا بالقبيح وانه غير جائز على الله والجواب ان النسخ عبارة عن الخطاب
الشرعي الدال على انتهاء حكم شرعي ثابت مطلقا ويجوز ان يكون حكم الله مقيدا
الى وقت ثم يزول فلا يلزم البدا والشي قد يكون حسنا في وقت ما بالنسبة الى
قوم دون وقت آخر وقوم آخرين وايضا قد وقع النسخ في شريعة موسى فانه جا

في السفر

في السفر الاول في التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك [illegible]
اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات
العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم ان الله حرم على لسان موسى كثيرا من
الحيوان كما اشتمل عليه السفر الرابع في التورية وهذا نسخ ظاهر وقال في
موضع في السفر الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان
لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم قال في موضع آخر استخدم خمسين سنة
ثم تعتق في تلك السنة وامثال ذلك كثيرة ت قال الله تعالى في التورية ان
شريعة موسى الى الابد مثل قوله تمسكوا بالسبت ابدا واذا كان شرع موسى
موبدا لا يكون شريعة محمد حقا والجواب ان لفظ التابيد قد يستعمل
فيما يبقى مدة طويلة كما في ان الله قال لنوح اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك
ولذريتك الى قوله ابدا ثم زال ذلك في شرع موسى وكما جاز استخدام العبد
لفظ التابيد ثم زال ذلك الحكم والعيسوية من اليهود اقروا بنبوة محمد عليه السلام
لكن الى العرب خاصة وهذا الاقرار يضطرهم الى الاقرار بشيوع نبوته
فردوا اقرارهم بصدق قوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا وقوله وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر

وهم مسمون بالعيسوية هم من اولاد بني اسرائيل

والاسود والاحمر النصارى سل هذه الوجهه وجوابهم مثل ما
ذكرنا لانهم اقروا بالتوريه وبنبوة موسى واتضاوع النسخ في شرعهم
كاباحة الخمر وترك الختان والغسل بعد حرمتها في شريعه موسى
حاشيته محمد رسول الله خاتم الانبيا اما المعقول فلان النبوة
كملت به وتمت فلا زيادة بعد التمام فان ما اتى به من الكتاب والسنن
مشتمل على جميع مصالح الدين والدنيا والاخرة من الحكمة النظريه والعمليه
سياسة وطاعة على احسن الوجوه واعدلها واقربها من العقل فيصلح لكل
الامم في جميع الازمان والقرون ويغني عن اصول الاخرى لان ما استحسنه
العقول وتلقته الطباع السليمه وهو مع ذلك واف بالغرض يكون
مغنيا عما سواه وملغيا لما عداه بخلاف ساير الشرايع فانها في طرفي
الافراط والتفريط والبعد من العقل كالتفرق [illegible] اذن العبد وعتقه
واستخدامه وامثال ذلك كثيرة شايعه في شرايعهم واما المنقول فهو قوله تعالى
وخاتم النبيين وهذا نص صريح في ختم النبوة وحجة قويه بعد ثبوت نبوته
عرفا قابل للتاويل والتخصيص لكنه قد تقترن به ما يخرج عن هذه القابليه ومثنا
كذلك لان لفظ الخاتم المضاف الى الطايفه لا يكون لطلاقه الا على الاخر وضح

الوقوع وذهب ابو هاشم واتباعه الى ان الطاعات تزيل المعاصي بطريق
الموازنة اي تقابل اجزا الثواب باجزا العقاب فيسقط المتساويان منهما
ويبقى الزايد وقال ابو علي واتباعه انه تبطل الحسنات اي تبقى الطاعات
بحاله وتسقط من السابق بقدره واجمعوا على ان وعيد الكافر المعاند دائم وانما
الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الا الى زيغ فالجاحظ والعنبري انه يسقط
لانه معذور بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وانكر الباقون وادعوا
فيه الاجماع ك الذين زعموا ان الطاعات داخله في الايمان فمنهم
من جوز الاستثنا مطلقا وهو قول عبد الله بن مسعود وغيره من الصحابه والتابعين
والشافعي رضي الله عنهم ومن جوز في الاستقبال دون الحال وهو قول جمهور المعتزله
والخوارج والكراميه والذين ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق فمنهم من جوز
الاستثنا وهو قول ابي سهل الصعلوكي ومنهم من انكر وهو قول ابي حنيفة واصحابه
وغيرهم من المتكلمين رحمهم الله حجة المجوزين [illegible] هذا للتبرك لا للشك
لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وهذا للتبرك لامتناع
الشك على الله [illegible] انه الشك لكن لا في الحال بل في العاقبه فان الايمان المعتد
هو الباقي عند الموت وكل واحد يشك في ذلك [illegible] لما كان الايمان عندهم

الخواص

مجموع الاعتقاد والقول والعمل والشك في العمل الذي هو احد اجزائه يوجب الشك
فيه فيصح الشك في حصول الايمان وقال المانع انا مؤمن حقا لان الشك في الحال
والاستثناء يوجب ضعف الاعتقاد في الحال والاستثناء ان كان للتبرك ه

قال اهل السنة كل من اعتقد اركان الدين تقليدا فان اعتقد مع ذلك جواز ورود
شبهة عليها وقال آمن ورود شبهة تفسدها فهو كافر ومن لم يعتقد جواز ذلك
فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال انه مؤمن وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال
المؤدي الى معرفة ادلة قواعد الدين وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد
والاوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين ومنهم من قال لا يستحق اسم المؤمن الا بعد
عرفان دلائل قواعد الدين سواء احسن العبارة عن الدلالة اولا وهو مذهب الاشعري
وقع من المتكلمين خاصة ثم من لم يبلغه دعوة الاسلام فان اعتقد وحدانية
الله تعالى وعدله فحكمه حكم المسلم وهو معذور في جهله باحكام الشرع وان اعتقد
التشريك والتعطيل فهو كافر وان لم تبلغه دعوة نبي اصلا لم يكن مكلفا ولا يكون له
ثواب ولا عقاب وان بلغه ولم يؤمن به كان مستحقا للوعيد على التابيد وان لم يعتقد
شيئا لا توحيدا ولا كفرا فليس بمؤمن ولا كافر في الصحيح

الثاني عشر في الحسن والقبح وما يتعلق بهما وفيه فصول

فا في الحسن والقبح

الحسن والقبح قد يطلق على ثلاثة معان فا كون الشيء ملائما للطبع او منافرا له ب كون
الشيء صفة كمال او صفة نقص كالعلم والجهل ج كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب
آجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا والخلاف في انهما بالتفسيرين الاولين عقليان
واما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا فيه فقالت الاشاعرة انهما بمجرد حكم الشرع
وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة انهما بالعقل ايضا يعني بهما لذات الفعل
او لصفة من صفاته الا ان العقل قد يستقل بادراكه كحسن العدل وقبح الظلم وقد
لا يستقل كحسن صوم اليوم الآخر من رمضان وقبح صوم يوم العيد لكن الشرع لما ورد
به علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بما لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به ثم اختلفوا
فقال قدماء المعتزلة انهما لذات الفعل كحسن الصدق وقبح الكذب وقال المتأخرون
انهما لصفة فان الصدق انما يكون حسنا اذا كان نافعا والكذب انما يقبح اذا كان ضارا
ومنهم من قال ان الحسن للذات والقبح للصفة وقال الجبائية منهم انهما بالاعتبارات وهو ابو علي
فان اللطمة لليتيم ان كانت باعتبار التأديب فهي حسنة وان كانت باعتبار الظلم
فهي قبيحة احتج الاشاعرة بوجوه فا فعل العبد ليس بالاختيار لانه اما
اضطراري او اتفاقي لان العبد لا يخلو من ان يتمكن من الفعل والترك اولا الثاني
كحركة المرتعش والقدرة وجوابه تقدم ثمة واذا لم يكن اختياريا فلا يكون حسنا ولا قبيحا

انما قال اما عندنا فظاهر واما عندهم فلانه اذا لم يكن احسنا لم يكن متعلق المدح
والثواب او الذم والعقاب عندهم وحينئذ لا يكون حسنا ولا قبيحا اذ لو كان
كذلك لكان متعلقا لهما عندهم واعلم ان الاشاعرة مع اعتقادهم ان فعل
العبد ليس باختياره جوزوا كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع ت
لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة لزم قيام العرض بالعرض والجواب قد عرفت مما مضى
د لو كانا لنفس الفعل لاجتمع المتضادان في صدق من قال لاكذبن غدا لانه
لان صدقه يستلزم الكذب غدا ومستلزم القبح قبيح فيلزم ان يكون حسنا وقبيحا
معا وكذبه يستلزم عدم الكذب غدا وعدم الكذب حسن والمفضي الى الحسن حسن
فهو قبيح وحسن وكذا كذب الغد وعدمه والجواب ان المختار انهما ليستا
لذات الفعل بل لصفة احتجت المعتزلة بوجوه ا حسن الصدق النافع والايمان
وقبح الكذب الضار والكفران بديهي غير مستفاد من الشرع لحصوله لمنكريه وجوابه
انه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع ب لو كان الحسن والقبح بالشرع لحسن
من الله تعالى كل شيء فيحسن منه اظهار المعجز على يد الكاذب فلا يثبت النبوة
بالمعجز وايضا لا يمكننا الحكم قبل ثبوت النبوة بان الكذب من الله محال فلا يبقى
الوثوق بالنبوة واجابوا بان حسن الشيء لا يوجب وقوعه وجاز ان يكون قبيحا

حب

بحسب الشرع ايضا وفيه نظر لان الخصم يقول انه حينئذ لا يبقى الوثوق بالنبوة لا
انه واقع او غير واقع والحق في هذه المسئلة ان افعال الله واحكامه لا تتعلق الا بما هو
احسن واولى في نفسه او بالنسبة الى الغير لانها لو تعلقت بما لا يكون احسن واولى
فحصول ذلك الشيء ان لم يكن اولى به كان فعله نقصا وسفها وهو على القادر الحكيم محال
وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به ومحتاجا اليه لان جهة الاولوية صارفة
عن الفعل فما لم يحصل لم يفعل وهذا محال على الله تعالى وايضا كيف يليق بالقادر الحكيم
الغني ان يترك الاولى ويفعل الادنى وايضا يرفع الوثوق عن النبوة والوعد
والوعيد هذا ما عندي في هذه المسئلة ت اختلفوا في تعلل افعال الله
واحكامه فقالت المعتزلة واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب
آخرون الى الامتناع واحتجوا بوجوه ا ان القادر الحكيم اذا فعل لغرض فان لم
يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه الفعل وان كان اولى به كان
ناقصا بذاته مستكملا به فان قلت حصوله اولى بالعبد قلت نعود التقسيم في
اولوية حصوله للعبد بالنسبة الى الفاعل والجواب انها ليست اولى بالنسبة
الى الفاعل فهو حينئذ لا يفعل قلنا لا نسلم انه لا يفعل اذا لم يكن اولى به بل الوجوب
هو كونه اولى بالنسبة الى العبد ب لو كان فعله لغرض فان كان ذلك الغرض

فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره
اي بحصول ذلك الغرض لان لابد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه

قلنا يحصل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة الى الله تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة اليه تعالى

هذا الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض ... بعض ادلة ... ولزوم النفي ... شيء من افعاله معللا ... بعضها ... ونفي اللزوم ... ليس بلازم في كل فعل

والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو

فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث

قديمًا ثم قدم فعل وان كان حادثا فايجاد ذلك الغرض يكون لغرض آخر ويتسلسل
وفيه نظر لجواز ان يكون ايجاد ذلك الغرض لا لغرض ولا يتسلسل ثم الغرض
اما ايصال اللذة او دفع الالم والله قادر على تحصيلهما (الى العبد) ابتداءً فكان توسط
الاحكام عبثا والجواب لم لا يجوز ان يكون للتوسط متضمنا لحكمة اخرى
ولا نعود الكلام لجواز ان يكون تلك الحكمة مختصة بالاصل الاول واحتج القائلون
بوجوه فالاول قبح القبيح لا يرغب اليه والله تعالى عالم بجميع الاشياء منزه عن الحاجات
فيكون عالما بقبح القبيح غنيا عنه فيمتنع عنه فعل القبيح لان جهة القبح صارفة عن
الفعل فاذا لم يعارضها داعية الحاجة امتنع الفعل وحينئذ لا يفعل الا ما يكون
غير قبيح ثم لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث وهو على الله محال ثم قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك
والحق في هذه المسألة ان الله تعالى قادر حكيم عالم ولا بد من الفعل او الترك فيختار
اولى الطرفين واحسنهما اذ ترك الاولى بلا ضرورة وحاجة في مثل هذا القادر
نقص ومحال وتلك الاولوية لا تكون بالنسبة الى الله تعالى بل في نفس الامر او بالنسبة
الى العباد والفعل على هذا الوجه لا ينافي الكمال بل ذلك عين الكمال وخلافه
عين النقص والعبث فكيف ولا خلاف في نفي الابتداء لا هذا الخلق

واله

والعجز

والعجز علمهم واظهار المعجزات لتصديقهم فمنكر التعليل منكر للنبوة ودلائله
قادح فيها ح قالت المعتزلة والغزالي تكليف ما لا يطاق محال خلافا
للاشعري ومن تابعه وقيل ان الاشعري ما صرح به لكنه لزم من قوله
ان القدرة مع الفعل لانه حينئذ يلزم التكليف بغير المقدور اذ تحصيل الحاصل
وفي قوله افعال العباد واقعة بقدرة الله ولا تاثير لقدرة العبد فيها
والحق هو الاول لوجهين فالاول انه عبث وهو على الله محال ثم قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج واي حرج فوق التكليف
بما لا يطاق واحتج الخصم بوجوه فالاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان
وعلم انه لا يؤمن فالايمان منه محال لافضائه الى انقلاب علم الله جهلا والجواب
ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون موجبا له ثم اخبر الله تعالى عن عدم ايمان
الكفار بقوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فيمتنع لامتناع
الكذب على الله والجواب ان الخبر تابع للمخبر به لان الخبر انما يكون خبرا عما
وقع او يقع فلا بد وان يكون في نفس الامر كذلك حتى يصدق الخبر عنه واذا
كان تابعا له لا يكون موثرا فيه ثم التكليف اما قبل الفعل او عنده
وايا ما كان يلزم التكليف بما لا يطاق اذ لا قدرة قبل الفعل وحال الفعل

يجب الفعل فلا يكون مقدورا والجواب انه قد مر في صحيفة الجبر والقدر ان القدرة
قبل الفعل ثم الافعال لخلق الله تعالى فلا يكون مقدورا للعبد والجواب
قد بينا في الصحيفة المذكورة ان لقدرة العبد تاثير في افعاله وايضا هذان
الدليلان يوجبان كون جميع التكاليف تكليفا بالمحال وذلك باطل ايضا ثم
كلف الله تعالى ابا جهل تصديق رسوله في جميع ما اخبر ومن جملته انه لا
يصدقه في شي فكيف يكون مكلفا بان يصدقه في انه لا يصدق شيئا واخباره
فلو صدق هذا يلزم ان لا يصدقه لان هذا الخبر من اخباره فتصديق
هذا الخبر يوجب عدم تصديقه فيكون محالا والجواب لا نسلم انه لو صدق
هذا الخبر يلزم ان لا يصدقه وانما يلزم ذلك ان لو كان تصديق الشي يوجب
لوقوعه **الصحيفة التاسعة عشرة في الامامة** الامامة هي رياسة
عامة في الدين والدنيا واختلفوا في نصب الامام فقال بعضهم انه يجب
وقال الآخرون لا اما الموجبون فمنهم من اوجب عقلا ومنهم من اوجب سمعا
والذين يوجبونه عقلا فمنهم من اوجب على الله ومنهم من اوجب على الخلق
اما الذين اوجبوا على الله فهم الشيعة وذكروا في وجوبه وجهين الاول
ان يكون لطفا في الحث على الواجبات والزجر عن القبيحات وحفظ الدين
عن

عن الزيادة والنقصان وهو قول الاثني عشرية وقد مر معنى اللطف في
عصمة الانبياء الثاني ان يكون معلما لمعرفة الله وهو قول الاسماعيلية الثالث
ان يبين اللغات ويعرف احوال الاغذية والادوية والسموم ويحفظ
عن الآفات وهو قول قدماء الشيعة واما الموجبون على الخلق فهم الجاحظ
والكعبي وابو الحسين البصري ومن تبعهم واحتجوا بان نصب الامام
يتضمن دفع الضرر النفسي فيكون واجبا اما الاول فلانا نعلم ان الخلق
اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان حالهم في
الميل الى المصالح والاحتراز عن القبائح اتم واما ان دفع الضرر النفسي
واجب فبديهي اما الموجبون سمعا فهم جمهور اهل السنة واكثر المعتزلة
واحتجوا بوجوه فاقوى ما احتج به الموجبون على الخلق الا انهم تمسكوا في المقدمة
الثانية بالاجماع فصار دليلهم نقليا الثاني قوله عليه السلام من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية الثالث اجماع الصحابة لانهم
اجمعوا بعد وفات النبي على طاعة الامام فلو لم يكن نصب الامام واجبا
لما اتفقوا في ذلك واما الذين ذهبوا الى انه غير واجب فهم الخوارج
والاصم من المعتزلة ومنهم من فصل فقال بعضهم يجب عند ظهور الفتن

دون وقت الامن وقال بعضهم بالعكس والحق ان في مطلقا بان نصب
الامام موجب للفتن وقيل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي ومعوية
وفي بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة اولى
بالاتفاق والشريعة كافية في معرفة طريق الحق تذنيب اختلفوا
في عصمة الامام فقال جمهور الشيعة بوجوبه وانكرها اهل السنة والمعتزلة
والزيدية من الشيعة والخوارج وقالوا يكفي فيه العدالة الظاهرة واحتج
الشيعة بوجوه اقواها ان احتياج الخلق الى الامام انما كان لجواز الخطأ
عليهم فلو كان الامام كذلك لاحتاج الى امام آخر واحتج اصحابنا باجماع
الصحابة على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم ما كانوا واجب
العصمة ف في تعيين الامام بعد النبي عليه السلم اختلفوا في ذلك
فقال اهل السنة انه ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة انه علي رضي الله عنه
وقالت الراوندية انه العباس واستدل اهل السنة بوجوه فا[لاول] ان
الامام الحق بعد النبي عليه السلم اما ابو بكر او علي او العباس رضي الله عنهم
بالاجماع والثاني والثالث باطل لان عليا والعباس تركا المنازعة
مع ابي بكر ولم يكن ذلك للعجز فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان

تركها

الاول ان الامام المستحق بعد النبي عليه السلام

اي ترك هذه المنازعة معصية وذلك يوجب [illegible]

تركها مع القدرة معصية وانه يوجب انعزالهما واذا لم يكن الامامة
حقا لواحد منهما تعين انها حق ابي بكر وانما قلنا انه لم يكن ذلك للعجز لان
عليا كان في غاية الشجاعة ومعه فاطمة والحسن والحسين وكثير من اكابر
الصحابة حتى روي انه اجتمع عنده سبع مائة من الاكابر مريدين امامته وروي
ان العباس قال له امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه
حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفين
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملان الوادي خيلا
ورجلا فعلم ان تركهما المنازعة ما كان للعجز واجاب الشيعة بانه وان
كان معه شجاعة لكن كان جميع عوام الصحابة مع ابي بكر وهم كانوا اكثر
ثلثين الفا فاين القدرة ولئن سلمنا القدرة لكنهم خافوا الفتنة في زمان
عدم استقرار الدين وكثرة الاعداء ب قوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واجاب الشيعة بان هذا الخبر خبر واحد
وانه غير صحيح والا لكان نصا على امامتهما فلم وقعت المنازعة بين الصحابة
ولما احتاج ابو بكر الى الاستدلال في [illegible] تمسك بقوله عليه السلام

من اكابر الصحابة

وحاملين له

وايضا انعقاد اجماع الصحابة على امامة ابي بكر واجماعهم على [illegible]

الائمة من قريش لما طلب الانصار الامامة قالوا منا امير ومنكم امير ب
روى سفينة انه عليه السلام قال الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وذلك
يدل على صحة خلافة الاربعة واجاب الشيعة بان هذا خبر الواحد ج ابو بكر خلافته
افضل الصحابة كما يجيء فهو اولى بالامامة د استخلفه النبي عليه السلام في
الصلوة ايام مرضه وما عزله فيكون خليفة له في سائر الافعال لعدم القائل
بالفرق ونقل عن علي رضي الله عنه انه قال لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك
رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امور دنيانا واحتجت
الشيعة بوجوه ا ان الامام الحق بعد رسول الله اما علي او ابو بكر او العباس
والثاني والثالث باطل لانهما ما كانا معصومين والامام واجب العصمة ولان
العباس مع اكابر الصحابة وعلمائهم انكروا امامة ابي بكر ورضوا بامامة علي
كما فعلوا لو لم تكن الامامة حقا له فعلوا ذلك ب قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
واتفق ائمة التفسير ان المراد بقوله تعالى الذين يقيمون الصلاة هو علي فهو
الامام ج قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت
مولاه فعلي مولاه وهذا حديث متفق على صحته د قوله عليه السلام انت مني
بمنزلة

بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومرتبة هرون من موسى اقوى من مرتبة
غيره من اصحابه فكذا ههنا ه علي افضل الخلق بعد النبي كما يجيء فهو اولى
بالامامة و استخلفه النبي عليه السلام على المدينة في غزوة تبوك وما عزله واذا
كان خليفة على المدينة كان خليفة في الامة لعدم القائل بالفرق وهذا اقرب
بالامامة من الاستخلاف في الصلاة ز انه اعلم الصحابة واشجعهم اتفاقا واشد
التصاقا بالرسول من حيث النسب والصهرية والاقرب الاعلم والاشجع
والاقرب اولى ح في افضل الناس بعد النبي عليه السلام والمراد
بالافضل ههنا من يكون اكثر ثوابا عند الله واختلفوا فيه فقال اهل السنة
وقدماء المعتزلة انه ابو بكر وقالت الشيعة واكثر المتأخرين من المعتزلة هو علي
استدل اهل السنة بوجوه ا قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى والمراد هو ابو بكر عند اكثر المفسرين والاتقى اكرم عند الله لقوله
تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله افضل ب قوله عليه السلام
والله ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر
واجاب الشيعة بان هذا لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه
واحتجت الشيعة بان التفضيل اما عقلي او نقلي والعقلي اما بالنسب

او بالحسب وكان علي اكمل الصحابة في جميع ذلك فهو افضل اما النسب فلانه كان
اقرب الى رسول الله والعباس وان كان عم رسول الله لكنه كان اخا عبد الله
من الاب وكان ابو طالب منهما وكان علي هاشميا من الاب والام لانه علي بن
ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وعلي بن فاطمة بنت اسد بن هاشم والهاشمي
افضل لقوله عليه السلام ان الله اصطفى ولده من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من
قريش هاشما واما الحسب فلان اشرف الصفات الحميدة الزهد والعلم
والشجاعة وهو فيها اتم واكمل من الصحابة اما العلم فلانه ذكر في خطبه من اسرار
التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام
احد من الصحابة وجميع الفرق التي تنتهي نسبتهم في علم الاصول اليه فان المعتزلة
ينسبون انفسهم اليه والاشعري ايضا منتسب اليه لانه كان تلميذ الجبائي
المنتسب الى علي وانتساب الشيعة بين والخوارج مع كونهم ابعد الناس
عنه كان اكابرهم تلامذة له وان ابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذا له وعلم
منه تفسير كثير من المواضع التي تتعلق بعلوم دقيقة مثل الحكمة والنجوم واسرار
الغيب وكان في علم الفقه والفصاحة في الدرجة العليا وعلم النحو ظهر منه
وارشد الاسود الدؤلي اليه وكان عالما بعلم تصفية الباطن التي هي من

دون الام

اسرار

اسرار العلوم التي لا يعرفها الا الانبياء والاولياء حتى ان جميع المشايخ منه
اخذوا او من اولاده او من تلامذتهم وروي انه قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها
لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية انزلت في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت
وروي انه قال لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وقال عليه السلام اقضاكم
علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم واما انه ازهد فلما علم منه بالتواتر
من ترك اللذات الدنيوية والاحتراز عن المحظورات واقل الى العمال اخرج
مع القدرة وكان زهاد الصحابة كابي ذر وسلمان وابي درداء تلامذته واما
شجاعته فغنية عن الشرح حتى قال النبي عليه السلام لا فتى الا علي لا سيف الا
ذو الفقار وقال يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وكذا السخاوة
فانه بلغ فيها الدرجة القصوى حتى اعطى ثلثة اقراص ما كان له ولاولاده غيرها
عند الافطار فانزل الله تعالى ويطعمون الطعام على حبه الآية وكان اولاده افضل
اولاد الصحابة كالحسن والحسين وقال النبي عليه السلام هما سيدا شباب اهل
الجنة ثم اولاد الحسن مثل الحسن المثنى والحسن المثلث وعبد الله المثنى والنفس الزكية

واولاد الحسن مثل الائمة المشهورة وكان ابو يزيد البسطامي شيخ
مشايخ الاسلام سقاء جعفر الصادق ومعروف الكرخي اسلم
على يد علي بن موسى الرضا وكان بواب داره وايضا اجماع الاكابر وعامتهم
على بيعته دال على انه افضل ولا عبرة بقول العوام **واما** الفضائل النقلية
مما روي عن النبي عليه السلام فكثيرة فاخبر الطير بقبول وهو قوله عليه السلام اللهم
ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي واكل معه ٢ خبر المنزلة
وهو قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا
اقوى من قوله عليه السلام في حق ابي بكر والله ما طلعت الشمس ولا انها تدل على
ان غيره ليس افضل منه لا على انه افضل منه وايضا تدل على ان الغير ما كان
افضل منه لا على انه ما يكون فجاز ان لا يكون عند وجود علي ولا هذا الخبر ويكون بعده
وايضا خبر المنزلة يدل على ان له مرتبة الانبياء لقوله عليه السلام الا انه لا نبي
بعدي وخبر ابي بكر انما يدل على ان غيره ممن هو ادنى في مراتب الانبياء ليس
افضل منه لقوله عليه السلام بعد النبيين والمرسلين فجاز ان يكون علي افضل منه
٣ خبر الراية روي انه عليه السلام بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم
بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه

الى

الراية فقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا
غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه
ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية ٤ خبر السيادة قالت
عائشة كنت جالسا عند النبي عليه السلام اذا اقبل علي فقال هذا سيد العرب
قالت فقلت بابي انت وامي الست سيد العرب قال انا سيد العالمين
وهو سيد العرب ٥ خبر المولى وقد روى احمد البيهقي في فضائل الصحابة
انه قال عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى يوشع في تقواه
والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى
علي ٦ روي عن انس رضي الله عنه انه قال عليه السلام ان اخي ووزيري
وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب ٧ روي
مسعود انه قال عليه السلام علي خير البشر من ابى فقد كفر ٨ روي انه عليه السلام
قال في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وكان قاتله
علي ٩ قال عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الدنيا فاختار منهم اباك فاتخذه
نبيا ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك هذا ما قالوه والحق ان كل واحد
من الخلفاء الاربعة بل جميع الصحابة مكرم عند الله موصوف بالفضائل والخصال الحميدة

قال لعلي انت وصيي
وخليفتي من بعدي
وقاضي ديني بكسر
الدال وهذا نص
صريح على خلافته
بعده بمحمد

ولا يجوز الطعن فيهم اذ الطعن فيهم يوجب الكفر لان النبي عليه السلام مدحهم
وفضلهم فمن طعن فيهم فكمن يحسبه طاعنا في رسول الله صلى الله عليه وآله
ويجوز امامة المفضول لجواز ان يكون نصب الاعلم متى اقل افضا الى التشويش او اكثر
افضا الى المصالح وتوكد ذلك ما قال الشيعة ان اكثر الناس يبغضون عليا
لانه كان قتل اقاربهم فلهذا انكروا النص ومنعوا حقه وحينئذ يكون امامة
كل واحد من الخلفاء الاربعة حقا هذا ما عندي والله اعلم بجميع السرائر

خاتمة الكتاب ايها الراغب الى تحقيق الحق والتصديق الصدق اني
قد اودعت عندك خلاصة الحكمة الالهية وزبدة الاسرار القدسية مستشهدا
بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة فاستسعد بها فانها افضل الملكات
النظرية والمعارف العقلية اذ السعادة الابدية والبهجة السرمدية انما هو في
الاشتغال بالحق عن الغير اذ الاشتغال بالغير عن كونه معه شرك والنجاة
في العكس فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا
انفصام لها ونيل الدرجة العظمى والمرتبة الجسيمة مسبوقة بالارادة
والارادة موقوفة على الاعتقاد السليم واليقين البرهاني اذ العقد الاعتقادي
لينبعث الرغبة الصافية عن شوب التردد الذي هو الحجاب الحاجب بين العبد

والمعبود

119

والمعبود ثم الاشتغال مشروط بتخلية الباطن عن كدورة الاوصاف الردية
مثل الشهوة والغضب والحرص والحسد وتحليته بالصفات المرضية
كالرفق والرحمة والصدق والشفقة والاول يعينه الجزاء الحق والثاني
الشوق الى الحق ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم ثم تنبيه
ذلك تنبيه على الحق عن [illegible] النظر وتوجه الى شطر الحق والحاصل
ان ادراك هذه الدرجات والسعادات موقوف على الاعتقاد الجازم
المستتبع للتوهم والعمل الصالح الشرعي [illegible]
البرهاني وقد اودع في هذا الكتاب
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد خير البرية وعترته الطيبين

يتبين ذلك
يتبين ذلك

وقع الفراغ من انتساخه في يوم الاثنين التاسع العشرين
من ذي الحجة المبارك سنه خمس وتسعين وثمانمائة
على يد احوج خلق الله اليه سهراب بن امير الحاج
ابن محمد المنشي عفى الله عنه وعنهما
و [illegible]

من كتب العبد عبد الرحيم بن محمد المدرس عفي عنهما

رند دافی اغاجی
یمشی حب الغار
دارو

ح